220.08
B478

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1903_8_1

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

VIII. BAND, 1. HEFT:

DIE IRRLEHRER

IM

ERSTEN JOHANNESBRIEF.

VON

DR. ALOIS WURM.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1903.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

ACHTER BAND.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr W. FELL in Münster i. W., Prof. Dr J. FELTEN in Bonn,
Prof. Dr G. HOBERG in Freiburg i. B., Prof. Dr N. PETERS in Paderborn,
Prof. Dr A. SCHÄFER in Strassburg i. E., Prof. Dr P. VETTER in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

ACHTER BAND.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1904.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt

des achten Bandes.

Seite

Erstes Heft: Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief. Von Dr Alois Wurm 1

Zweites Heft: Der Pharao des Auszuges. Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr Karl Miketta, Professor am fürstbischöfl. Priesterseminar zu Weidenau 161

Drittes Heft: Die Chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia. Von Dr Joseph Fischer 281

Viertes Heft: Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (1, 1 bis 2, 18). Von Dr Heinrich Herkenne, Privatdozent der Theologie an der Universität Bonn 379

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr. **W. FELL** in Münster i. W., Prof. Dr. **J. FELTEN** in Bonn,
Prof. Dr. **G. HOBERG** in Freiburg i. B., Prof. Dr. **N. PETERS** in Paderborn,
Prof. Dr. **A. SCHÄFER** in Breslau, Prof. Dr. **P. VETTER** in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. **O. BARDENHEWER** in München.

ACHTER BAND.

ERSTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

DIE IRRLEHRER

IM

ERSTEN JOHANNESBRIEF.

VON

Dr. ALOIS WURM.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 4. Februarii 1903.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Es ist ungefähr ein Jahrhundert her, dafs man, von historischem Interesse getrieben, daranging, der Tendenz des ersten Johannesbriefes und, was damit zusammenhängt, dem Charakter der von Johannes darin bekämpften Irrlehrer näher nachzugehen. Während Michaelis, Tittmann, Storr u. a. über die Frage verschiedentlich debattierten, traten Löffler (1784) und Flatt (1809) sogar mit Monographien über den Charakter der Antichristen in 1 Jo auf den Plan. Seitdem erlosch das Interesse an unserer Frage nie mehr ganz. In unserer Zeit stieg dasselbe sogar wieder derart, dafs es zwei ziemlich rasch aufeinander folgende Monographien zeitigte. Die erste ist 1884 von Henle verfafst und betitelt sich: Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit; die andere von Hümpel: De errore christologico in epistolis Ioannis impugnato eiusque auctore, 1897.

Wenn wir nach dieser mehr als hundertjährigen historischen Behandlungsweise unserer Frage uns über ihren gegenwärtigen Stand orientieren wollen, so dürfte kurz folgendes zu sagen sein:

Allgemein findet man christologische Irrtümer im Briefe bekämpft. Nach Stellen wie 2, 22 23 und 4, 2 3 konnte man unbedingt nicht anders. Bei genauerer Präzision der Irrlehre ergeben sich drei verschiedene Richtungen. Die erste sieht die Christologie der grofsen Gnosis bestritten. Vertreter dieser Ansicht finden sich zumeist in dem radikaleren Lager der protestantischen Exegese, aber auch unter den katholischen Gelehrten. Die zweite, zur Zeit noch landläufige Richtung

entdeckt im Briefe die Christologie der beginnenden Gnosis, gewöhnlich diejenige Cerinths nach der Darstellung des Irenäus. Die dritte ginge darauf aus, bei den Gegnern des Johannes eine ebionitische Auffassung von Christus nachzuweisen. Diese Ansicht hat nun, wiewohl anfangs ebenbürtige Gegnerin der Annahme einer gnostischen Christologie, und auch nicht ganz ungeschickt vertreten, immer mehr und mehr an Boden verloren, und heutzutage finden wir sie von keinem Exegeten bedeutenderen Namens mit Kraft und Entschiedenheit verteidigt.

Ferner läfst man, wenn auch unter dem Widerspruch einer Gruppe von Exegeten, den Brief gegen eine moralische Irrlehre gerichtet sein, und zwar zumeist auf Grund der Stellen 3, 4 und 3, 7. Die Frage nach dem genaueren Charakter dieser moralischen Irrlehre findet wieder dreifache Lösung. Die erste Antwort lautet auf gnostischen Antinomismus oder Libertinismus. Die zweite Gruppe will von einer durch die Gnosis bestimmten Moral nichts wissen, sondern redet von Ultrapaulinismus und ähnlichem. Die dritte noch mögliche Antwort geht auf Überschätzung des jüdischen νόμος und Unterschätzung spezifisch christlicher Forderungen. Diese letztere Meinung ist aber zur Zeit eine noch verlassenere Position als die Ansicht von dem ebionitischen Charakter der falschen Christologie.

Vorliegende Arbeit will nun das für die Erklärung des Briefes sowie für die Ketzergeschichte recht bedeutungsvolle Problem einer erneuten Untersuchung unterziehen. Sie sucht das Bild der Irrlehrer, unbeeinflufst von den Väternachrichten (diese werden data occasione ihre gebührende Würdigung finden), Zug für Zug aus dem Brief selbst zu gewinnen. Daraus ersieht man schon, dafs die Voraussetzungen für unsere Untersuchung recht wenige zu sein brauchten. Es sind ihrer nur zwei und noch dazu allgemein angenommene:

1. Der Brief ist an die johanneischen Gemeinden der Provinz Asien gerichtet (vielleicht zunächst an eine mit dem Auftrag der Hinübergabe an die andern).

2. Brief und Evangelium stammen wenigstens aus demselben johanneischen Kreise, zeigen eine sehr grofse formelle und ideelle Verwandtschaft und können zeitlich auf keinen Fall weit voneinander abstehen. Der apostolische Ursprung von Brief und Evangelium ist zwar angenommen, aber es ist dieser Voraussetzung kein Einflufs auf den wesentlichen Gang der Untersuchung gestattet worden.

Würde das Resultat dieser Arbeit wenigstens dies sein, dafs man nach dem nun beinahe erfolgten Aktenschlufs eine ernstliche Revision des ganzen Ketzerprozesses in Angriff nähme, so glaubt der Verfasser, der Wissenschaft, oder besser der Wahrheit einen kleinen Dienst geleistet zu haben: Toten, auch lange toten Gegnern ist man verpflichtet ebenso gerecht zu werden wie lebendigen. Übrigens mufs der Verfasser an dieser Stelle mit warmem Dank bekennen, dafs er das Gute dieser Arbeit vorzüglich zwei Männern verdankt, dem leider jung verstorbenen P. Emil Lingens S. J., der ihn zuerst in die Methode der historischen Forschung einführte, sowie Herrn Professor Dr. Otto Bardenhewer, der ihn mit grofser Liebenswürdigkeit in jeder Weise gefördert hat.

München, den 22. Januar 1903.

Dr. Alois Wurm.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort v

Verzeichnis der mit Abkürzungen zitierten Bücher . . . xi

Erster Teil.

Die christologische Irrlehre.

1. Differenz in der Gotteslehre? 1
2. Nur ein Differenzpunkt in der Christologie 8
3. Des Johannes Gegnerschaft im Evangelium und Konsequenzen daraus für die Gegnerschaft im Brief 24
4. Nähere Untersuchung über den Ausdruck ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (1 Jo 4, 2) 53
5. Der Abschnitt 1 Jo 5, 5—13 62

Zweiter Teil.

Die moralische Irrlehre und ihr Verhältnis zur christologischen.

1. Der unchristliche, durch ein falsches moralisches Prinzip gerechtfertigte Wandel der Antichristen 84
2. Die Irrlehrer und die Liebe 101
3. Antinomisten oder Nomisten? 113
4. Das Verhältnis der moralischen Irrlehre zur christologischen . 129
5. Nach dem Kampfe 144

Verzeichnis der mit Abkürzungen zitierten Bücher.

Augustinus, In epistolam Iohannis ad Parthos Tractatus decem, Opera IV, Venetiis 1760.

Baldensperger, W., Der Prolog des vierten Evangeliums, Freiburg i. B. 1898.

Beda, Expositiones in primam Ioannis epistolam, Opera VI, Col. Agr. 1688.

Belser, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i. B. 1901.

Bengel, Gnomon Novi Testamenti, In primam Ioannis epistolam, Tubingae 1850.

Bisping, Die sieben katholischen Briefe, im VIII. Bd des Exeget. Handbuches zum Neuen Testament, Münster 1871.

Bleek, Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl. besorgt von W. Mangold, Berlin 1875.

Braune, Die drei Briefe des Apostels Johannes[2], Leipzig.

Calmet, Commentarius litteralis in omnes libros Novi Testamenti IV, Wirceburgi 1788.

Cornely, Historica et critica Introductio in Utriusque Testamenti Libros sacros III, Parisiis 1886, im „Cursus Scripturae Sacrae".

Düsterdieck, Die drei johanneischen Briefe, Bd I u. II, Göttingen 1852 bis 1854.

Ebrard, Die Briefe Johannis, Königsberg 1859, VI. Bd der 4. Abt. im bibl. Kommentar über sämtliche Schriften des Neuen Testamentes, von Olshausen.

Ewald, Die johanneischen Schriften, Göttingen 1861/1862.

Flatt, Dissertatio historico-exegetica qua variae de Antichristis et pseudoprophetis in prima Ioannis epistola notatis sententiae modesto examini subiiciuntur, Tubingae 1809.

Funk, Patres apostolici I, Tubingae 1901.

Haupt, Der erste Brief des Johannes, Kolberg 1869.

Henle, Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit, München 1884.

Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875.

Holtzmann, H., Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältnis zum Evangelium, in Jahrbücher für prot. Theologie, Freiburg i. B. 1881/1882.

Ders., Hand-Kommentar zum Neuen Testament, Bd IV: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, Freiburg i. B. 1891.

Ders., Neutestamentliche Theologie, Freiburg i. B. 1897.

Hümpel, De errore christologico in epistolis Ioannis impugnato eiusque auctore, Erlangae 1897.

Huther, Kritisch-exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Johannes, Göttingen 1861, im kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament von W. Meyer.

Karl, A., Johanneische Studien, Bd I: Der erste Johannesbrief, Freiburg i. B. 1898.

Keppler, Die Komposition des Johannes-Evangeliums, Tübinger Univ.-Schriften 1884.

Knabenbauer, IV. Evangelium secundum Ioannem, Parisiis 1898, im „Cursus Script Sacrae".

Löffler, Dissertatio historico-exegetica Ioannis epistola prima Gnosticos imprimis impugnari negans, 1784, in Commentationes theologicae editae a Velthusen et Ruperti, Vol. I.

Lücke, Kommentar über die Briefe des Evangelisten Johannes, 3. Aufl. besorgt von Bertheau, Bonn 1856.

Luthardt, Die Briefe des Apostels Johannes, München 1895, im kurzgefafsten Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments von Strack-Zöckler.

Mayer, Kommentar über die Briefe des Apostels Johannes, Wien 1851.

Oecumenius, Expositio in septem illas quae catholicae dicuntur epistolas, Francofurti 1610.

Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, Berlin 1887.

Rothe, Der erste Brief Johannis, aus seinem Nachlafs herausgegeben von K. Mühlhauser, Wittenberg 1878.

Sander, Kommentar zu den Briefen Johannis, Elberfeld 1851.

Schäfer, Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 1898.

Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885.

Schmidius, Seb., Commentarius in primam Iohannis epistolam, Francofurti et Lipsiae 1687.

Storr, Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, Tübingen 1786.

Theophylact, Opera III, Venetiis 1758.

Tittmann, Tractatus de Vestigiis Gnosticorum in Novo Testamento frustra quaesitis, Lipsiae 1773.

Weifs, B., Der johanneische Lehrbegriff, Berlin 1862.

Ders., Das Johannes-Evangelium [8], Göttingen 1893, im kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament von W. Meyer, 2. Abt.

Ders., Die drei Briefe des Apostels Johannes [6], Göttingen 1900.

Weifs, Karl, Der Prolog des hl. Johannes, Freiburg i. B. 1899.

Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Freiburg i. B. 1886.

De Wette, Die Briefe Johannis, Leipzig 1845, im kurzgefafsten exegetischen Handbuch zum Neuen Testament von De Wette.

Zahn, Einleitung in das Neue Testament [2], Leipzig 1900.

Erster Teil.

Die christologische Irrlehre.

1. Differenz in der Gotteslehre?

Die beiden Kristallisationspunkte unserer Untersuchung sind die Christologie und Moral der im ersten Johannesbrief bekämpften Irrlehrer. Gleichwohl wird es nötig sein, auch auf die Gotteslehre der Antichristen einen Blick zu werfen. Darum sei dieses kurze Kapitel der Behandlung der zwei Hauptgegenstände vorangeschickt.

Die Gotteslehre der Widersacher des Johannes soll nämlich einen gnostischen Charakter tragen[1]. Den Beweis dafür will man gleich in 1 Jo 1, 5 finden[2]. Nach Pfleiderer[3] bezieht sich der Satz „auf die basilidianische Lehre von der Mischung von Licht und Finsternis im göttlichen Urwesen". Holtzmann entfernt sich nicht weit von dieser Meinung. „Als gemeinsame Basis", sagt er, „wird auch nach dieser

[1] Allerdings will man schon aus dem eigentümlichen Gebrauch des Wortes γινώσκειν in 1 Jo auf einen gnostischen Gegensatz schliefsen (vgl. Henle, Antichristen 77; Holtzmann, J. f. p. Th. 1882, 321; Düsterdieck, Die drei johanneischen Briefe I, xcıv; Mayer, Kommentar 36; Bisping, Exeget. Handbuch VIII 305, u. a.). Dafs sich die Irrlehrer auch einer besonders grofsen religiösen Erkenntnis rühmten, ist ja zweifellos. Aber daraus ist ebensowenig auf einen gnostischen Charakter zu schliefsen wie aus der Behauptung einer einzigartigen Gotteserkenntnis seitens der Gegner Jesu im Evangelium (Streitrede in Kap. 8, besonders V. 55; vgl. überhaupt den Gebrauch von γινώσκειν im Evangelium).

[2] Ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

[3] Urchristentum 793.

Richtung der echt gnostische Satz ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν vorangestellt und mit dem negativen Parallelsatz καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία gegen jegliche Art von σύγχυσις ἀρχική, wie sie später das basilidianische System mit sich führt, Protest eingelegt."[1] Johannes soll also 1, 5 gegen eine Lehre Front gemacht haben, die das metaphysische Sein Gottes aus einer Mischung von Licht und Finsternis bestehen liefs. Man möchte nun erwarten, Johannes werde diese Lehre im folgenden bekämpfen. Das tut er aber nicht. Denn nunmehr ist einzig und allein von Licht und Finsternis im moralischen Sinn die Rede. Sollen also diese Verse eine Konsequenz von 1, 5 sein, so kann auch da Licht und Finsternis nur Metapher für sittliche Vollkommenheit, Reinheit, Heiligkeit und deren Gegensatz sein. Wie Gott heilig, rein, Gegensatz der Sünde ist, so dürfen auch wir nicht in Unheiligkeit, in der Finsternis der Sünde wandeln. Holtzmann fühlt selber die Kluft, die nach seiner Erklärung zwischen den Versen 1, 5 und 1, 6 ff gähnt; er spricht es auch gleich im Anschlufs an den oben zitierten Satz aus: „Sofort wird jener von der Gnosis metaphysisch und kosmologisch gefafste Gegensatz von φῶς und σκοτία ethisch umgedeutet (2, 8) und also gefolgert, dafs nur, wer den Bruder liebt, im Lichte wandelt (1, 7; 2, 9—11)." Hat nun der Apostel diese Umdeutung bewufst oder unbewufst vollzogen? Wenn letzteres, kann man ihm den Vorwurf einer krassen Unwissenheit über die Lehre seiner Widersacher nicht ersparen. Denn trotz der metaphysischen Mischung in Gottes Sein hielten sie jede ethische Schwäche von ihrem höchsten Urwesen fern, betonten gerade die absolute Vollkommenheit des höchsten Wesens im Gegensatz zum unvollkommenen Judengott. Tat der Apostel es aber bewufst, so kann man darin nur einen taschenspielerischen Kunstgriff erblicken, bewerkstelligt zu dem Zweck, auf solche unreelle Weise den Kredit der Irrlehrer bei seinen Gemeinden völlig zu vernichten. Beide Möglichkeiten sind aber ausgeschlossen: der

[1] J. f. p. Th. 1882, 323.

Briefsteller zeigt sich überall vorzüglich über Lehren und Leben der Irrlehrer unterrichtet, und dafs er das Aussehen eines skrupellosen Taschenspielers habe, behauptet kein Mensch. Aus der Stelle 1 Jo 1, 5, welche die einzige halbwegs fafsbare Handhabe für den Erweis einer gnostischen Gotteslehre der Verführer bietet, wird für diesen Zweck somit nichts zu gewinnen sein.

Wir glauben aber auch noch positiv den Beweis liefern zu können, dafs in der Lehre über Gott zwischen den Gläubigen und den Irrgeistern eine Differenz nicht bestand, und das aus 1 Jo 2, 22 23. Der Apostel stellt den Satz auf: „Der ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet.“ Aus diesem Satz allein könnte man, namentlich wenn man den Zusammenhang mit der ersten Hälfte von Vers 22 aufser acht läfst, vielleicht auf den Gedanken kommen, es hätten die Irrlehrer den Vater und den Sohn geleugnet. Allein der folgende Vers zeigt klar, dafs nicht die Irrlehrer selbst zu dieser Konsequenz vorgeschritten, sondern dafs sie nur vom Apostel gezogen wird. Darum sagt er: „Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht.“ Die Irrlehrer leugneten somit den Vater nicht; sie wollten ihn haben, wie ihn tatsächlich die haben, die den Sohn bekennen[1]. Aber, sagt der Apostel, sie können ihn gar nicht haben; Vater und Sohn sind durch ein so unzerreifsbares Band miteinander verknüpft, dafs man mit dem Aufgeben des einen notwendig auch den andern fallen lassen mufs. Eben darum setzt Johannes an Stelle des ὁ Χριστός nun den υἱός, um recht handgreiflich zeigen zu können, dafs der Anspruch der Christusleugner auf den Besitz Gottes null und nichtig ist[2]. Damit ist klar, dafs die Gotteslehre der Antichristen dem Apostel durchaus keinen Agriffspunkt bot. Wäre noch der leiseste Zweifel über diesen Tatbestand möglich, so würde ihn ein Blick in das Evangelium

[1] 1 Jo 2, 23[b].

[2] Vgl. Lücke, Kommentar 290: „Der letztere Begriff (υἱός) ist aber für Johannes der eigentlich theologische, worin sich für ihn nicht nur die Idee des Logos, sondern auch die des Vaters unmittelbar verknüpft.“

für jeden beheben, der noch einige Verwandtschaft zwischen diesem und dem Brief anerkennt — und das tun bekanntlich alle. Im Evangelium kehrt nämlich genau derselbe Schluſs vom Nichthaben des Sohnes auf das Nichthaben des Vaters wieder, und zwar nicht einmal, sondern öfter. Da heiſst es, daſs die Gegner Jesu den Vater nicht kennen, wenn und weil sie ihn (den Sohn) nicht kennen[1]; daſs sie Gott nicht als ihren Vater haben und lieben, wenn sie sein Wort nicht annehmen und ihn nicht lieben[2]; daſs, wer an ihn glaubt, an den Vater glaubt, wer ihn sieht, den Vater sieht[3]. Das war aber den Juden gegenüber gesprochen. Nach diesen völlig unbedenklichen Analoga im Evangelium wird man wohl auch im Briefe 2, 22 23 denselben folgernden Beweisgang finden müssen.

Gewöhnlich ist nun auch aus Jo 2, 22 23 ersehen worden, daſs die Irrlehrer nicht tatsächlich den Vater geleugnet, sondern daſs sie nur in der Konsequenz des Apostels als Gottesleugner figurieren. Selbst auf die ältere Brieferklärung kann man sich für das Gegenteil recht wenig berufen. Ökumenius bemerkt z. B. trotz einer entgegengesetzten Anwandlung am Schlusse seiner Erklärung zu dieser Stelle doch: der Lügner leugne den Vater „wie die Juden, die den Sohn leugneten, gleichwohl aber taten, als ob sie den Vater kännten. Aber die mögen wissen, daſs sie auch den Vater nicht erkannt haben“[4]. Musterhaft knapp und korrekt spricht Beda[5], der den Apostel dartun läſst, „eos frustra Deum Patrem confiteri, qui Filium negant“, und Calmet[6] tut gut daran, diese treffliche Erklärung zu reproduzieren. Erfreulich klar redet auch S. Schmidt[7], wenn auch Bengel[8] dieselbe Meinung

[1] Jo 8, 19. [2] Ebd. 8, 41—43. [3] Ebd. 12, 44 45.

[4] Expositio in septem cath. epp. zur Stelle.

[5] Expositiones in primam Ioh. ep. z. St. [6] Comment. z. St.

[7] „Apparet hinc, quod Apostolus egerit contra eiusmodi homines, qui aperte quidem non negaverunt Patrem: negaverunt tamen per consequentiam.“ Commentarius in primam Ioannis ep. 245.

[8] Im Gnomon II 558: „τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν . . . i. e. Filium adeoque Patrem.“

kürzer auszudrücken versteht. Lücke[1], Düsterdieck[2], Haupt[3], Huther[4], Bisping[5], Rothe[6], Luthardt[7], Weifs[8], Hümpel[9] u. a. bringen ebenfalls den Gedanken klar zum Ausdruck. Selbst Holtzmann[10] gibt den Sinn des Apostels so wieder: Wer Christum nicht kennt, „der ausschliefslich Vermittler der Gotteserkenntnis ist, der gibt mit der einen Seite des Bekenntnisses Jo 17, 3 folgerichtigerweise (Jo 8, 19; 15, 23; 16, 3) auch die andere auf". Die meisten haben also eingesehen, dafs der Apostel nur in Konsequenz der falschen Christuslehre seiner Gegner ihnen die Kenntnis, das Haben Gottes überhaupt abstreitet. Verkannt wird das nur von wenigen[11], am ärgsten von Karl, sofern wir ihn recht verstehen. Wenn er sagt: „Weder Ebioniten noch Gnostiker leugneten Gott"[12], und daraus ableitet, dafs von diesen Häretikern also hier nicht die Rede sein könne, so

[1] Johannes „schliefst, indem er τὸν πατέρα einfügt, die Konsequenz des antichristlichen Irrtums bis zu seiner notwendigen Spitze, der Leugnung des Vaters, mit ein". Kommentar 290 f.

[2] „In der Leugnung des Sohnes liegt aber notwendig zugleich die Leugnung des Vaters, weil der Vater gar nicht gedacht werden kann ohne den Sohn." Die drei johann. Briefe I 370.

[3] Man könne „nie des einen ohne des andern teilhaft sein". Der erste Brief des Johannes 114.

[4] „Leugnet auch den Vater, . . . weil sich das Wesen des Vaters nur in dem Sohne manifestiert." Krit.-exeg. Handbuch 131.

[5] „Die Leugnung des Sohnes schliefst zugleich die Lossagung vom Vater ein." Exeg. Handbuch VIII 323.

[6] „Wer in Christo Gott nicht sieht, kennt überhaupt Gott nicht." Der erste Brief Johannis 84.

[7] „Das Bekenntnis des Glaubens gilt dem Sohn, im Sohn auch dem Vater." Die Briefe des Apostels Johannes 240.

[8] „Wer ableugnet, dafs Jesus der Christ sei, der leugnet, dafs Gott sich in ihm offenbart habe als der im Sohn seiende. . . . Was er sonst etwa von Gott behauptet oder glaubt, ist ganz gleichgültig." Die drei Briefe des Ap. Joh. 69.

[9] „Hoc mendacium efficere, ut et pater et filius negetur. . . . Per neminem nisi per Iesum Christum, filium Dei, communio vera fieri potest cum Deo Patre." De err. christ. 17.

[10] Hand-Komm. 222.

[11] Unklar drücken sich Ebrard (214) und Braune (67) aus.

[12] Johanneische Studien 39.

scheint er als ganz selbstverständlich vorauszusetzen, dafs es sich um eine ausgesprochene Gottesleugnung der Irrlehrer handle. Da fehlt es sehr an exegetischem Sinn[1]. Bei Henle ist die Sache anders. Er sagt zwar bei Behandlung unserer Stelle: „Die Leugnung des ‚Vaters' im christlichen Sinn war in der Tat auch ein Hauptirrtum der meisten Gnostiker"[2]; diese läfst Henle den Apostel bekämpfen. Allein die folgenden Worte: „Wenn Vater und Sohn eins sind, so mufs die Leugnung des einen die des andern in sich schliefsen"[3], zeigen doch, dafs er sich dem Banne des apostolischen Gedankens nicht entwinden kann. Als Ergebnis können wir also die beiden Sätze hinstellen: 1. Die Irrlehrer selbst waren sich nicht bewufst, eine andere Ansicht über Gott zu haben als die Gläubigen; 2. es fand sich in diesem Lehrpunkt tatsächlich keine Differenz vor, diejenige ausgenommen, die eben in der Leugnung des Sohnes, des Offenbarers des Vaters, begründet liegt.

Daraus ergibt sich denn klar eine Tatsache von grofser Tragweite für die Frage nach dem Charakter der Irrlehrer. Es ist die: Der Gott der Antichristen war wie der der Gläubigen der Gott des Alten Testamentes. Mit andern Worten: Eine Degradierung des alttestamentlichen Schöpfergottes zu einem untergeordneten Geistwesen darf den Irrlehrern ebensowenig aufgebürdet werden wie dem Apostel. Freilich hat man sich nicht gescheut, den Evangelisten durch das Medium des Erlösers ein von dem Judengott verschiedenes höchstes Wesen predigen zu lassen. Besonders für die Baursche Schule war das eine Lieblingsidee. Noch Hilgenfeld[4] leistet darin Grofses. Seine Deutung von Jo 8, 44 auf den Vater des Teufels = den Demiurgen und Judengott, ist ja bekannt. Es sei, meint er auch, keine blofse Redensart, „wenn der johanneische Christus den Juden die Erkenntnis des Vaters abspricht"[5].

[1] Vgl. über Karls Schrift Weifs, Die drei Briefe des Ap. Joh. 2.
[2] Antichristen 125. [3] Ebd. 126. [4] Einl. 725.
[5] Ebd. 723. Wenn sich Hilgenfeld übrigens beklagt, es habe noch niemand seine Erklärung von 8, 44 sachlich widerlegt, so ist nunmehr

Das sind jedoch Ansichten, die selbst im radikalsten Lager beinahe gar keinen Anklang mehr finden. Hielt aber Johannes den Gott des Alten Testamentes auch für den Christengott, dann wäre es geradezu lächerlich gewesen, hätte er ausgesprochenen Gottesleugnern gegenüber — das mufsten die Verächter des alttestamentlichen Gottes in den Augen eines jeden Christen sein[1] — erst durch Schlufsfolgerung aus ihrem christologischen Bekenntnis beweisen wollen, dafs sie Gott in Wahrheit nicht haben. Dazu kommt nun noch folgendes: Stand Johannes wirklich dieser blasphemischen Lehre gegenüber, die ihn nicht weniger empören mufste als seiner Zeit den Irenäus, wie kommt es, dafs von seiner Entrüstung darüber im Brief kein Sterbenswörtlein verlautet?

Nun möchten wir auf einen kuriosen Punkt aufmerksam machen. Wir haben oben nicht ohne Absicht mit einer gewissen Ausführlichkeit gezeigt, wie die überwiegende Mehrheit der Erklärer die Stelle 1 Jo 2, 22 23 ganz richtig versteht. Darunter findet sich nun eine grofse Zahl, die — abgesehen von denen, welche die Irrlehrer zu Anhängern der „grofsen Gnosis" stempeln — ganz harmlos die johanneischen Antichristen für Cerinthianer ausgibt, natürlich nach Mafsgabe der Angaben des Irenäus über Cerinth[2]. Die Irrlehrer halten also den Schöpfergott der Christen für eine virtus valde separata et distans ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorans eum, qui est super omnia, Deum[3]. Nach der

eine solche Widerlegung zu finden bei C. Müller, De nonnullis doctrinae gnosticae vestigiis, quae in quarto evangelio inesse feruntur, 1883, 22—24.

[1] Wenn Harnack (Dogmengesch. I[3] [1894] 137 A. 2) sagt, „es kennen auch die meisten gnostischen Schulen nur einen Gott und legen auf Erkenntnis der Einheit, Überweltlichkeit und Geistigkeit desselben Nachdruck", so ist das historisch richtig (vgl. Iren., Adv. Haer. I. XV [I. XXII, 1. 2], ed. Harvey I 189). Allein dafs darum ein Christ geneigt war, seinen Schöpfergott mit dem gnostischen Urwesen zusammenzulegen, wäre eine recht unhistorische Vorstellung.

[2] Holtzmann rettet sich allerdings, indem er bemerkt, Cerinth habe den jüdischen Monotheismus keineswegs verleugnen wollen. J. f. p. Th. 1882, 332.

[3] Iren., Adv. Haer. I. XXI (I. XXVI, 1), ed. Harvey I 211.

Erklärung der Stelle aber haben die Antichristen dasselbe über Gott gelehrt wie die Christen. Wie reimen nun die bezeichneten Erklärer ihre eigenen Äufserungen zusammen? Sie haben wohl selber an diesen Widerspruch nicht gedacht, sonst würde man wenigstens etwas von dem Bestreben merken, ihn zu beseitigen. Ein grofser Teil derer, die der Irrlehre gnostisches Gepräge geben, richtet sich dadurch selber. Als Ergebnis dieser Untersuchung dürfte somit feststehen: die cerinthianische Lehre (nach der herkömmlichen Form) sowie jede, die den alttestamentlichen Gott zu einem Geschöpf macht, ist im Briefe mit keiner Silbe berührt.

2. Nur ein Differenzpunkt in der Christologie.

Mit der Fernhaltung einer eigentlich gnostischen Gotteslehre von den Irrlehrern des Briefes ist überhaupt der ganzen Hypothese von dem gnostischen Charakter derselben schon ein arger Stofs versetzt. Es hängt ja diese Lehre auf das innigste zusammen mit dem Dualismus einerseits und der Christologie anderseits. Die These von dem beschränkten oder bösen Schöpfer ist das Korrelat zur Lehre von dem schlimmen Wesen der Materie. Die absolute Isolierung des „unbekannten Vaters" läfst nicht zu, dafs sein Μονογενής eine persönliche Einigung mit einem Wesen der unteren Welt eingehe. Wir wollen aber nicht näher auf diese Folgerungen eingehen, da sich uns mehr unmittelbare Wege zur Feststellung der Christologie der Irrlehrer — das ist zunächst die Hauptfrage — bieten.

Wenn wir den Brief vom christologischen Gesichtspunkt aus durchsehen, so werden wir zuallererst die Beobachtung machen, dafs Jesus sowohl mit dem Prädikate ὁ Χριστός[1] als auch mit dem andern ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ[2] erscheint. Ist nun der Inhalt des ersten Ausdruckes wesentlich derselbe wie der des zweiten? Es handelt sich bei dieser Frage also keineswegs um Nuancierungen der Begriffe in den beiden Formeln, nicht

[1] 2, 22; 5, 1. [2] 4, 15; 5, 5.

darum, ob in dem einen Ausdruck dieses Moment mehr hervorgekehrt ist, in dem andern jenes. Wenn nur bei beiden an wesentlich dieselben Momente gedacht worden ist, konkreter gesprochen: wenn die erste Formel gebraucht wird mit dem Bewufstsein, dafs Jesus nur mehr als Sohn Gottes der Christus, und die zweite mit der Überzeugung, dafs Jesus der Sohn Gottes nur ist, um der Christus zu sein, bejahen wir die Frage. Denn dann war es einfach unmöglich, das eine Prädikat mit Jesus zu verbinden, ohne ihm damit auch das andere zu vindizieren.

Über des Apostels Meinung gibt wiederum die Stelle 1 Jo 2, 22 recht dankenswerten Aufschlufs. Er sagt daselbst: „Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, dafs Jesus der Christus ist? Das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet.“ Johannes setzt also hier ganz unvermittelt für ὁ Χριστός einfach ὁ υἱός. Er denkt gar nicht daran, dafs, wer Jesus als den Christus leugne, ihn nicht gerade auch als Sohn Gottes leugnen müsse. Es ist ihm so selbstverständlich, dafs mit der einen Leugnung auch die andere vollzogen ist, dafs er es sogar für überflüssig findet, das Mittelglied zu setzen: „Wer leugnet, dafs Jesus der Christus ist, verneint auch, dafs er der Sohn Gottes ist“, so dafs die Rede dann ruhig weiter gehen könnte: „Wer aber den Sohn leugnet, leugnet auch den Vater.“ Mit der Leugnung des Christuscharakters ist ihm die der Gottessohnschaft Jesu einfach und unmittelbar gegeben, beide Begriffe sind ihm eigentlich nur ein Begriff, mag auch sein Auge jetzt mehr auf diese, nun mehr auf die andere Seite desselben gerichtet sein. Das wird noch klarer, wenn wir uns einen Augenblick auf den Standpunkt der Irrlehrer versetzen.

Hätten diese tatsächlich nicht die Absicht gehabt, mit dem Titel ὁ Χριστός auch den andern ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ fallen zu lassen, durfte das der Beweisgang des Apostels, der ja gerade sie im Auge hat, auf keinen Fall übergehen. Er mufste wenigstens zeigen, dafs die Leugnung des Christuscharakters notwendig die der Gottessohnschaft zur Folge hat; er durfte

die zweite Leugnung nicht ohne ein Wort der Erklärung als selbstverständlich mit der ersten gegeben hinstellen, wenn sie in den Augen der Irrlehrer nicht selbstverständlich damit gegeben war. Er hätte es auch nicht getan. Das zeigt gerade die Deutlichkeit, mit der Johannes das Nichthaben des Vaters als eine von ihm selber gezogene Folgerung aus der Sohnesleugnung erkennen läfst. Die Irrlehrer nahmen also ebenso Anstand, Jesum als den Sohn Gottes zu bekennen, wie ihm den Christuscharakter zuzuteilen[1].

Wir können also wohl als gewifs annehmen, dafs die Irrlehrer in der wesentlich gleichen Wertung der zwei Formeln eine mit Johannes gemeinsame Basis hatten. In dem Augenblicke, da sie an Jesus als den Christus glaubten, nahmen sie nicht den mindesten Anstand, Jesus als Gottessohn anzuerkennen. Sie verwarfen ja das, was der Apostel in Jesus sah, und das war ὁ Χριστός, der eben damit auch ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ war.

Über den wesentlich gleichen Wert der beiden Formeln im Brief ist auch unter den Auslegern keine besondere Meinungsverschiedenheit. Viele sind unserer Meinung, ohne es ausdrücklich zu bemerken; sie setzen es als selbstverständlich voraus. Andere reden ausdrücklich davon. Lücke erklärt: „Christus und Sohn Gottes sind unmittelbar gleichbedeutend.“[2] Wäre der Ausdruck rigoros zu pressen[3], so hätte Weifs am Ende recht, wenn er ihn darob tadelt[4]. Denn wenn auch der Apostel bei beiden Ausdrücken wesentlich an dasselbe gedacht, so war es ihm doch nicht gleich, ob er jetzt diesen und dann den andern gebrauchte; er vertauschte sie nicht beliebig. In 2, 23 würde ὁ Χριστός gewifs nicht stehen können an Stelle des υἱός. In diesem ist eben ein besonderes Gewicht gelegt auf ein Moment, das auch ὁ Χριστός enthält, aber nicht mit Nachdruck hervortreten läfst. Weifs findet auch bei Luthardt

[1] Vgl. auch 1 Jo 5, 1—6. [2] S. 289.

[3] Aber das ist er nicht; denn nach einer Bemerkung, die Lücke zu 5, 6 macht, sind auch ihm beide Bezeichnungen nur „wesentlich gleichbedeutend“. S. 375.

[4] Die drei Briefe des Ap. Joh. 69 A.

nicht das Richtige, welcher sagt, dafs der Antichrist den Sohn leugne, „weil Jesum als Christ, wobei vorausgesetzt ist, dafs vom Christ gilt, dafs er der Sohn Gottes sei“ [1]. Warum dieser Tadel, ist nicht recht ersichtlich, ebensowenig wie der, den er für Düsterdieck bereit hat. Zwar sagt dieser: „‚Sohn Gottes‘ bezeichnet den wesentlichen ewigen Grund, weshalb Jesus der Christ.“ [2] Aber das, was Düsterdieck erklärend beifügt, gleicht nicht blofs dem Sinne nach, sondern teilweise auch aufs Wort der eigenen Darlegung von Weifs. Düsterdieck fügt nämlich den obigen Worten an: „Weil Jesus Menschensohn, der fleischgewordene Sohn Gottes ist, deshalb ist er der Christ, ... der Heiland der Welt, ... der, welcher den Vater, den allein der Sohn gesehen hat, offenbart.“ Weifs fafst seine Ansicht in die Worte: „Eben dadurch, dafs derselbe der fleischgewordene Gottessohn ist, in welchem der Vater offenbar geworden, ist er ihm der Heilsmittler.“ [3] Da ist doch wenig Unterschied zu entdecken. Für Sander ist 2, 22 23 Jesus der Christus, weil er Inhaber des Lebens ist [4], während Braune zur selben Stelle bemerkt, dafs „Jesus ohne denselben (den Logos) eben nicht Christus ist, noch sein kann“ [5]. Ganz ähnlich Huther [6]. Dafs diese Auslegungen mit denen katholischer Exegeten übereinstimmen, dafür mag noch Bisping sprechen. Er bemerkt nämlich zur Formel 2, 22: „D. h. im Sinn des Johannes, dafs in Jesus ... der eingeborene Sohn Gottes Mensch geworden sei.“ [7] So viel verschiedene Schattierungen in diesen Auslegungen auch sichtbar werden, ein Gedanke liegt doch überall zu Grunde: nach dem Brief ist es unmöglich, Jesus als den Christus zu denken, ohne ihn zugleich auch als Sohn Gottes sich vorzustellen.

Johannes hatte es in seinem ersten Brief mit Gegnern zu tun, die noch andere Leugnungsformeln als die zwei oben behandelten gebrauchten. So eine findet sich in 4, 2 3. Da

---

[1] S. 239. [2] I 369. [3] Ebd. [4] S. 159.
[5] S. 67. [6] S. 131. [7] S. 323.

heifst es: „Daran erkennet (ihr) den Geist Gottes: jeder Geist, der den im Fleisch gekommenen Jesus Christus[1] bekennt, ist aus Gott. Und jeder Geist, der den Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.“ Dafs das kurze τὸν Ἰησοῦν nur ein Ersatz für die ganze lange Formel V. 2 ist, liegt auf der Hand. Die Irrlehrer haben also nicht bekannt den im Fleisch gekommenen Jesus Christus, sei es, dafs sie diesen ganzen Ausdruck wörtlich in ihrer Leugnungsformel führten, sei es, dafs sie sich äquivalenter Worte bedienten. Aufserdem kommt noch in 5, 6 ein Ausdruck vor, der, wohl in demselben Wortlaut, bei den Gegnern des Apostels zu finden sein mufste. Danach wäre ihre Meinung gewesen: Jesus[2] sei blofs im Wasser, nicht auch im Blut gekommen. Sollte nun mit diesen zwei Ausdrücken der nämliche Punkt der Christologie geleugnet werden wie mit den zwei eben behandelten? Wir werden sehen.

Die Hauptgedanken in dem Abschnitt 5, 5—12 sind folgende: Jesus ist der Sohn Gottes (V. 5) — das bezeugt ein dreifaches Zeugnis Gottes (V. 7—9) — wer dieses annimmt hat das Leben; wer es nicht annimmt, hat am Leben keinen Anteil (V. 10—12). Dieser Gedankengang liegt völlig klar da. Das einzige, was ihn vielleicht sprengen könnte, wäre, dafs man den Inhalt des dreifachen Zeugnisses nicht in der Gottessohnschaft Jesu fände. Das ist aber nicht zu umgehen. V. 10, der auf das engste verkettet ist mit V. 7—9, lautet: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis Gottes in sich; wer Gott nicht glaubt, macht ihn zum Lügner, weil er nicht geglaubt hat an das Zeugnis, das Gott für seinen Sohn gezeugt hat.“ Wer also an den Sohn Gottes glaubt, d. h. nach dem ganzen Zusammenhang, wer Jesus gläubig als den Sohn Gottes annimmt, der glaubt Gott oder dem Zeugnis

[1] Für unsern nächsten Zweck würde es nicht viel verschlagen, wenn man eine der sonst noch beliebten zwei Übersetzungsmöglichkeiten vorziehen wollte.

[2] Darauf wird sich οὗτος beziehen; übrigens hängt hier nicht viel von dieser Frage ab.

Gottes. Darin liegt doch klar, dafs das Zeugnis Gottes eben dahin lautet, dafs Jesus der Sohn Gottes ist. Ist aber der Inhalt des Gotteszeugnisses die Gottessohnschaft Jesu, dann ist es rein unmöglich, V. 5 vom unmittelbar folgenden loszutrennen. Denn darin heifst es eben, dafs nur der die Welt besiegt, der eben das glaubt, was die Irrlehrer leugnen — an diese mufs ja der Apostel hier denken —, dafs nämlich Jesus der Sohn Gottes ist. Hat aber V. 5 seine Spitze gegen sie, ist das weitere Zeugenverfahren hinsichtlich der Gottessohnschaft ganz zweifellos ebenfalls gegen sie gerichtet. Daraus ist doch ersichtlich, dafs der ganze Abschnitt 5, 5—12 den einen Gegensatz der Leugner Jesu als des Gottessohnes treffen will. Diese Leugnung wird aber dann auch wesentlich das gleiche besagen wie diejenige in V. 6, die von dem Kommen Jesu im Blut nichts wissen will. Mit der Leugnung vom Gekommensein Jesu im Blut haben die Gegner also offenbar seine Gottessohnschaft in Abrede gestellt. Sehen wir noch genauer zu! Nach obigem wird man schwerlich mehr daran zweifeln können, dafs Geist, Wasser und Blut Zeugnis für die Gottessohnschaft Jesu ablegen sollen. In ihrem Zeugnis vollzieht sich ja das Zeugnis Gottes für seinen Sohn. Wasser und Blut können aber dies Zeugnis nur deshalb ablegen, weil Jesus durch sie gekommen, können also unmittelbar nur bezeugen, dafs Jesus der durch Wasser und Blut Gekommene ist. Weil aber der Apostel dieses Zeugnis sofort als ein Zeugnis für die Gottessohnschaft Jesu ausgibt, ist es klar, dafs das Kommen im Wasser und Blut ein charakteristisches Merkmal dafür sein mufs, dafs der durch sie Gekommene der Sohn Gottes ist. Diejenigen, die also leugnen, dafs Jesus der im Wasser und Blut Gekommene ist, leugnen ihm eben damit die Würde des Sohnes Gottes ab. So braucht man den Apostel V. 6 keinen disparaten Gedanken, keinen Hinweis auf eine andere Irrlehre als in V. 5 und 7 ff hereinbringen zu lassen. Eines möchte am Ende noch Bedenken erregen: Es scheint sich in 5, 6 — anders als in V. 7—11 — nicht so fast um den Erweis der Gottessohnschaft Jesu als um seinen Christuscharakter zu

handeln. Allein nach unserer vorigen Untersuchung[1] hat dies nicht viel auf sich. Im Gegenteil ist gerade diese Stelle ein eklatanter Beweis dafür, dafs in der Vorstellung des Johannes die Gottessohnschaft Jesu auch seine Christuseigenschaft einschliefst und umgekehrt. Man beachte nur die charakteristisch scharfe Betonung des (ὁ) Χριστός[2] nach dem οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος. Wir meinen, dafs der exegetische Takt in diesem Χριστός einen gar nichts anderes finden lassen kann als die nachdrucksame präzise Rekapitulation des Gekommenseins durch Wasser und Blut: Jesus ist, eben weil er der durch Wasser und Blut Gekommene ist, auch der Christus. Hier sieht der Apostel gewifs auf die Gegner, die leugnen, dafs Jesus der Christus ist. Im vorhergehenden Vers richtet Johannes aber seinen Blick auf die Leugner der Gottessohnschaft Jesu. Der enge Zusammenhang zeigt nun zu klar, dafs hier wie dort von derselben christologischen Irrlehre die Rede ist. Das wird noch evidenter, wenn man beobachtet, wie das Zeugnis für Jesus als den Christus im nächsten Zusammenhang nach unten fast unvermerkt als ein Zeugnis für die Gottessohnschaft erscheint. Somit dürfte erwiesen sein, dafs im fünften Kapitel keine andere Irrlehre zu entdecken ist als im zweiten.

Die Ausleger unseres Abschnittes finden auch meist den Zusammenhang zwischen V. 5 und den folgenden Versen heraus. Teils bemerken sie ausdrücklich, dafs sie in V. 6 den Beweis für die in V. 5 betonte Gottessohnschaft sehen[3], teils zeigen sie dies tatsächlich durch ihre Erklärung des sechsten Verses. Allerdings sieht die Mehrzahl in V. 6—11 einen Beweis dafür, dafs Jesus der Christus, der Erlöser

[1] S. 8—12.

[2] Der Artikel ist wohl gewifs für echt zu halten, allein wir bedürfen seiner nicht dringend.

[3] Luthardt sagt z. B.: „Das Folgende (nämlich V. 6 ff) begründet dann erst das Prädikat ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, dafs dieser Jesus der Sohn Gottes ist." S. 259. Ähnlich Düsterdieck II 368, Mayer 184, Weifs, Die drei Briefe des Ap. Joh. 140.

ist[1], während V. 5 von ihm als Sohn Gottes die Rede war. Aber der Verlauf ihrer Erklärung zeigt, dafs ihnen der johanneische Begriff des Christus den des Sohnes Gottes einschliefst. Dafür spricht auch der Umstand, dafs bei vielen Exegeten „Sohn Gottes" als Apposition zu „der Christ" erscheint, und umgekehrt[2]. So finden wir die neuere Exegese auf dem Standpunkt, den bereits Ökumenius eingenommen, wenn er in 5, 6 ff ἀναμφίλεκτος ἡ τοῦ κυρίου υἱοθεσία erhärtet findet[3].

Um so auffallender ist, dafs man trotz der richtigen Auffassung der behandelten Stelle doch hier eine andere Irrlehre getroffen findet als in 2, 22 23. Wenn Erklärer wie der eben genannte Ökumenius trotz des mangelnden historischen Interesses ein Gefühl für das Richtige zeigen[4], sollte man in neuerer Zeit doch eine völlige Einheit in diesem Punkte erwarten dürfen. Aber selbst bedeutendere Exegeten wie Lücke[5] und Düsterdieck[6] sehen in 5, 5 6 einen andern Gegensatz wie in 2, 22. Sie trauen also dem Apostel zu, dafs er an ersterer Stelle die Leugner der Gottessohnschaft oder des Christuscharakters Jesu, gegen die sie ihn 2, 22 23 selber so kräftig betonen lassen, dafs Jesus der Christus, der Sohn Gottes, völlig aus dem Gedächtnis verloren hat. Als ob Johannes, wenn er einmal eine gefährliche Sekte von Leugnern der Gottessohnschaft Jesu in seinen Gemeinden weifs und im selben Schreiben bekämpft, nicht ganz notwendig an sie denken

[1] Vgl. Lücke 377, Haupt 253 f, Bisping 361, Rothe 174 f, Holtzmann, Hand-Komm. 235.

[2] So sieht z. B. Bisping in V. 6 einen Beweis für den Christuscharakter Jesu; zu V. 11 bemerkt er aber: „Alle drei (Zeugnisse) weisen uns auf den Sohn Gottes, in welchem wir das ewige Leben empfangen haben." S. 370. Die in Rede stehende Apposition findet sich z. B. bei Lücke 376, Düsterdieck II 368, Sander 262 u. a.

[3] Expositio z. St.

[4] In 2, 22 sieht er wenigstens zumeist die Gottessohnschaft verteidigt, wie er sie in 5, 6 betont findet.

[5] Zu den Stellen; ob er in der 3. Auflage des Kommentars dasselbe vertreten hätte, erscheint allerdings nach der von ihm noch fertig gestellten Einleitung (vgl. S. 160) mindestens zweifelhaft.

[6] II 379 und I 365. Ähnlich de Wette 251 u. 268.

müfste, wenn er 5, 5 — ein paar Seiten später — das Gegenbekenntnis mit solchem Nachdruck hervorhebt! Nun haben wir aber bemerkt, dafs sowohl Lücke wie Düsterdieck in 5, 6 ff den Beweis für das Bekenntnis in 5, 5 erbracht sehen[1]. Der Apostel kann also diesen Beweis nur erbringen gegen die Leugner des Glaubenssatzes 5, 5, welche er eben auch 2, 22 bekämpft. Ungefähr in dieselbe Zeit wie die Kommentare der beiden Genannten fallen die Arbeiten über 1 Jo von Sander und Mayer. Auch sie begehen den gleichen Fehler[2]. Lücke wird wohl der Hauptschuldige sein. Die mehr oder minder schwankende Stellung, wie sie Bisping[3] und Rothe[4] einnehmen, verrät einen gewifsen Mangel an historischem Empfinden. Was die vier Monographien über die Irrlehrer in unserem Briefe anlangt, so findet sich bei ihnen die Gleichheit der Irrlehre resp. Irrlehren im ganzen Brief ziemlich gewahrt[5], wenn sie auch in der Bestimmung

[1] Wir führen eigens die Stellen an: „Διά drückt dasjenige aus, wodurch Jesus als Christ, als Sohn Gottes gekommen ist.“ Lücke 376. „Johannes will durch das Wasser und das Blut beweisen, dafs Jesus Gottes Sohn, der Christ sei.“ Düsterdieck II 368.

[2] Mayer bezieht 5, 6 auf Schüler des Täufers (188), 2, 22 auf „Simon, Ebioniten und Cerinth“ (101); Sander die erstere Stelle auf „falsch spiritualistisches und gnostisches Unwesen“ (265), die andere auf Leugnung des von den Propheten verheifsenen Messias (159).

[3] Während er in 2, 22 einen Gegensatz zu den Ebioniten und Doketen findet, spricht er sich zu 5, 6 für einen Gegensatz zur Wassertaufe des Johannes aus, setzt aber hinzu: „Andere meinen, dieser Zusatz habe eine polemische Tendenz gegen die Doketen (Huther).“ S. 364.

[4] Er findet 5, 6 geschrieben „vielleicht im Gegensatz gegen die judenchristliche (zum Teil auch gnostische) Vorstellungsweise, dafs die Taufe Jesu das eigentliche wesentliche Moment war, auf dem für sie die messianische Dignität und Qualität Jesu beruhte“ (176). Zu 2, 22 wie 4, 2 spricht er von Leugnern der wahren Menscheit Jesu (82).

[5] Löffler 156—159. Der sonst recht achtenswerte Flatt hat in dieser Frage nicht ganz klar gesehen; er hat gar nichts gegen die Annahme zweier oder mehr gnostischer Sekten im Brief, jedoch betont er, dafs sie wenigstens übereinstimmen müssen „in uno isto, Iesum non esse Christum (Messiam)“ (43). Henle sieht an den betreffenden Stellen beinahe alle gnostischen Irrlehren getroffen, aber doch wenigstens überall die gleichen (s. übrigens unten!). Hümpel betont mit Energie die Gleichheit des christologischen Gegensatzes im ganzen Brief (26).

derselben schwerlich im Recht bleiben werden. Aus den bisherigen Erörterungen wird sich nun, so hoffen wir, klar ergeben haben, dafs die Leugnung: Jesus ist nicht der im Wasser und Blut Gekommene, wesentlich = der Leugnung: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, = der andern: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Es bleibt also noch die andere Stelle zu untersuchen, die wir oben bezeichnet haben, nämlich 4, 2 3. Wir schlagen dabei denselben Weg ein wie in der vorhergehenden Untersuchung: wir verzichten vorläufig darauf, durch Analyse des Ausdrucks selber ihm den Sinn abzugewinnen, sondern hoffen ihm vielmehr von aufsen derart beizukommen, dafs über seinen Inhalt kein Zweifel mehr sein kann. Ausgangspunkt sei 4, 15. Hier finden wir die uns genügend bekannte Formel ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Selbstverständlich mufs der Apostel dabei an die οὐχ ὁμολογοῦντες ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ gedacht haben. V. 15 steht aber in Zusammenhang mit V. 14. Da heifst es: „Und wir haben gesehen und bezeugen, dafs der Vater seinen Sohn als Erlöser der Welt gesandt hat.“ Wenn er nun sofort weiterfährt: „Wer bekennt, dafs Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott“, so mufs das ein Äquivalent sein für den Gedanken: „Wer bekennt, was wir bezeugen, dafs nämlich der Vater seinen Sohn als Erlöser der Welt geschickt.“ V. 14 gehört aber, wie der gleiche Inhalt ausweist, zu V. 9 und 10. Überall die Rede von der Sendung des Sohnes, überall von dem Heilszweck dieser Sendung (σωτῆρα τοῦ κόσμου — ἵνα ζήσωμεν — ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν). Gerade diese beiden Momente liegen also dem Apostel sehr am Herzen. Wenn er sie nun V. 14 in einem Zusammenhang, in dem er an die christologischen Irrlehrer von 2, 22 23 denken mufste (V. 15!), mit ersichtlicher Feierlichkeit nochmals zusammenfafst und bekräftigt, dann müssen eben diese Irrlehrer die so bezeugten Momente nicht bekannt, sondern geleugnet haben. Daraus ergibt sich aber, dafs Johannes bereits V. 9 und wegen der engen Verbindung mit diesem auch V. 7 und 8 die Leugner der Gottessohnschaft Jesu ins Auge fafst. Deren Gemeinschaft ist es, die οὐκ ἔγνω τὸν θεόν. Natürlich, diese Leute leugneten ja, dafs der Vater aus Liebe seinen Sohn geschickt

als ἱλασμός, als σωτὴρ τοῦ κόσμου; sie leugneten die Grofstat der Liebe Gottes: woher sollten sie dann Gott erkennen, der doch die Liebe ist! Diese Leugnung der Sohnessendung findet der Apostol also auch (nach V. 14 15) in der Leugnung, dafs Jesus der Sohn Gottes. Das wird noch mehr erhärtet durch den Zusammenhang mit dem folgenden V. 16: „Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, welche Gott hat ἐν ἡμῖν", was offenbar aus V. 9 zu erklären ist von dem Liebeserweis Gottes in der Sohnessendung. Aus diesem Gedankenkomplex ergibt sich klar, dafs das Bekenntnis, Jesus ist der Sohn Gottes, in den Augen des Apostels denselben Wert repräsentiert, wie das andere von der Sendung des Sohnes. Ebenso war mit der Leugnung des einen die des andern gegeben. Nun erklärt sich auch das sonderbare καὶ ἡμεῖς V. 16, das doch in seiner starken Betonung einen Gegensatz zu andern fordert, die dann die Liebestat Gottes nicht erkannt und nicht geglaubt haben. Der mindestens schon seit V. 7 latente Gegensatz ist hier endlich ausgelöst, ist in sichtbare Erscheinung getreten.

Nun weiter! Es liegt auf der Hand, dafs der Apostel in 4, 1–6 ebenfalls mit einer christologischen Irrlehre zu tun hat. Hier ist sie als solche ausdrücklich bezeichnet (V. 2 3). Die Verse 4—6 kann man aber von 1—3 nicht losreifsen. Soll nun die christologische Irrlehre, gegen die der Apostel 4, 1—6 sich wendet, eine ganz andere sein als die, welche er in V. 7—16 treffen will? Das ist im voraus ganz unwahrscheinlich. Die Leugnung des im Fleisch gekommenen Jesus Christus wird man, auch wenn man den Sinn der genannten Formel selbst noch nicht näher analysiert, gleichsetzen müssen mit der Leugnung des in die Welt gesandten, in die Welt gekommenen Sohnes Gottes. Man denke doch: der Apostel soll in diesen zwei Formeln die Parole von zwei völlig getrennten Lagern von Irrlehrern, und zwar von christologischen Irrlehrern, finden und beide unmittelbar hintereinander bekämpfen oder doch ihre Lehre paralisieren wollen! Und das, ohne dafs das leiseste Anzeichen zu entdecken wäre, dafs der Briefschreiber von V. 7—16 zu einer ganz neuen Irrlehre übergeht!

Sollte noch ein Zweifel übrig sein, so wird er durch eine zweite Betrachtung wohl beseitigt werden. Der Apostel gibt als unfehlbares Mittel zur Unterscheidung wahrer und falscher Lehrer das Bekenntnis bezw. die Leugnung des im Fleisch gekommenen Jesus Christus an. In V. 7—16 desselben Kapitels haben wir nach obigem eine christologische Irrlehre gefunden. Wenden wir das unfehlbare Erkenntniszeichen auf sie an: Leugnen diese Verführer den im Fleisch gekommenen Jesus Christus? Wenn ja, dann ist ihre Leugnung von dem Gekommensein des Sohnes in die Welt doch wohl identisch mit der Leugnung des im Fleisch gekommenen Jesus Christus. Wäre das nicht der Fall, müfste man ja annehmen, dafs dieselben Irrlehrer, auf die Johannes 7—16 hinblickt, gleich zwei ganz verschiedene christologische Irrlehren vertreten hätten, und das ist doch — des Schlimmen zu viel. Haben sie aber neben ihrer Lehre von der Leugnung des Sohnes und der Sohnessendung nicht auch die V. 2 3 beschriebene verbreitet, dann hat Johannes mit grofser Emphase ein unfehlbares Erkennungsmittel jedes Lehrers[1] seinen Lesern an die Hand gegeben, das sofort bei der Probe an den nächsten Versen versagt. Das kann nur den allerungeschicktesten Leuten passieren.

Eine weitere Probe für das gewonnene Resultat ergibt sich, wenn wir 1 Jo 2, 18 zum Ausgangspunkt nehmen. Hier gibt der Apostel als ein Zeichen zur Erkenntnis, dafs die letzte Stunde da sei, an, dafs πολλοὶ ἀντίχριστοι γεγόνασιν. Es ist nun eigentlich von selbst klar, dafs der Apostel, falls zwei Lager von gleich gefährlichen christologischen Irrlehrern in seinen Gemeinden waren, beide unter den πολλοὶ ἀντίχριστοι begriff. Zum Überflufs werden aber nicht blofs die Irrlehrer in Kap. 2 (V. 22) als Antichristen gebrandmarkt, sondern auch die Irrlehre in Kap. 4 als Antichristentum bezeichnet (V. 3). Jene leugneten, dafs Jesus der Christus (2, 22), diese wollte nichts wissen von dem im Fleisch gekommenen Jesus

[1] Πᾶν πνεῦμα 1 Jo 4, 2 3.

Christus (4, 2 3). Es ist nun zu konstatieren, dafs unter den V. 18 verstandenen „vielen Antichristen“ auch nicht einer war, der nicht die Irrlehre in Kap. 2 gehalten hätte. Bis zur Evidenz zeigt das 2, 22. „Wer ist der Lügner“, fragt der Apostel, „wenn nicht der, welcher leugnet, dafs Jesus der Christus ist?“ Die πολλοί in 2, 18 sind dem Johannes Antichristen, alle. Sie haben also alle geleugnet, dafs Jesus der Christus, der Sohn Gottes. Nun fallen die Irrlehrer 4, 2 3 auch unter die πολλοί, wie oben gezeigt ist. Somit haben auch sie geleugnet, dafs Jesus der Christus, der Sohn Gottes. Umgekehrt mufs sich aber das unfehlbare Kennzeichen 4, 2 3 auch auf die Antichristen 2, 22 anwenden lassen. Die Irrlehrer in Kap. 2, die Jesus als den Christus verwarfen, haben sich also ganz gewifs geweigert, sich zu dem im Fleisch gekommenen Jesus Christus zu bekennen. Daraus dürfte doch klar sein, dafs beide Ausdrücke in 2, 22 (4, 15) und 4, 2 3 inhaltlich dieselbe Irrlehre charakterisieren. Denn dafs die Leugner des Christuscharakters Jesu zu dieser Irrlehre hinzu noch eine völlig verschiedene, wie sie 4, 2 3 bieten soll, verteidigt hätten, ist eben auch unannehmbar.

Gegen dieses Beweisverfahren vermag man auch mit dem Gedanken nichts auszurichten, die Christusnegation 2, 22 sei die generische Leugnung, worin sich die spezielleren wie die Leugnung des im Fleisch gekommenen Jesus Christus befassen. Denn dann läfst sich fragen: Findet man in 2, 22 23 aufser der darin enthaltenen allgemein gefafsten Leugnung von 4, 2 3 noch eine andere von dieser wesentlich verschiedene Irrlehre? Wenn nein, haben wir nur eine Häresie im Brief. Wenn ja, kehrt obige Gedankenreihe wieder: dieselben Irrlehrer werden nicht zwei verschiedene christologische Häresien gelehrt haben. Es ist schade, dafs dies der sonst gediegen arbeitende Storr nicht eingesehen, trotzdem er einen Ansatz dazu macht[1].

Übrigens sind es unter den Neueren nicht mehr viele, welche andere Irrlehrer im zweiten und andere im vierten Kapitel

[1] Zweck 45.

annehmen. Sander[1] und Mangold[2] sind freilich bestimmt unter die entschiedenen Vertreter dieser Meinung zu rechnen. Bisping nimmt, wenn wir ihn recht verstanden, eine eigene Stellung ein[3]. Er sieht in 2, 22 neben der Trennungslehre hinsichtlich des Menschen Jesus und des himmlischen Christus[4] wohl die nach ihm in 4, 2 3 vorliegende doketische Lehre, aber an letzterer Stelle nicht die aufserdem im zweiten Kapitel gefundene[5]. Er mag den Übergang bilden zu einer andern Gruppe von Erklärern, die wohl überall, im zweiten wie im vierten Kapitel (resp. auch im fünften), dieselben Irrlehrer betroffen finden, aber allenthalben nicht eine Art derselben, sondern gleich mehrere verschiedene Arten. Am wenigsten sparsam verfährt unter den Neueren[6] in dieser Hinsicht Henle. Er sieht überall Cerinth, Saturnin, Basilides, Karpokrates, die Ebioniten, Nikolaiten und Doketen bekämpft[7]. Allein es

[1] „Die einen (2, 18 ff) leugnen, dafs Jesus der Christ ist, leugnen den Sohn. Das ist der Ebionitische Irrtum. Die andern (4, 2 3) reden wohl von einem Sohn Gottes, von einem Logos; aber sie leugnen, dafs er wahrhaftig Mensch geworden. Dies sind die Doketen.“ S. 17.

[2] Er sieht 2, 22 „doketische Trennung des Menschen Jesus und des Äon Christus“, dagegen 4, 2 3 den reinen Doketismus. In Bleeks Einleitung 689 A.

[3] Ähnlich wie Storr.

[4] Der Kürze halber nennen wir dies gnostische Theorem, wonach ein himmlischer Äon, namens Christus, mit dem Menschen Jesus sich für eine gewisse Zeit verband, vor dem Leiden aber wieder von ihm schied, einfach die Trennungs- oder Auflösungslehre schlechthin. — Ebenso sei bemerkt, dafs wir den Ausdruck „Doketismus“, „doketisch“ nur gebrauchen, wenn es sich um den reinen Doketismus handelt, der dem Erlöser einen Scheinleib zuteilt.

[5] Vag bleibt das immer, was er S. 348 über die Irrlehrer in 4, 2 3 bemerkt.

[6] Wenn viele der Älteren das Richtige nicht haben, so mufs man immer bedenken, dafs ihnen das historische Interesse vielfach abging.

[7] Wohl möchte seine Anknüpfung des Gegensatzes von „judenchristlicher“ und „heidenchristlicher“ Gnosis an 2, 22 und 4, 1—3 (Antichristen 77 f) auf die Vermutung führen, er finde die eine dort und die andere hier. Allein im exegetischen Teil führt er zu beiden Stellen die gleichen Ketzernamen auf (ebd. 123 133—138). — Cornely (III 662) sieht im Brief auch mehrere Irrlehren, nämlich Cerinth, die Ebioniten und Nikolaiten, berücksichtigt.

heifst dem Kriterium 4, 2 3 eine zu grofse Elastizität zumuten, wenn es seinen Dienst all den genannten Häresien gegenüber leisten soll. Henle[1] kommt freilich auch von ganz anderer Seite her zu seinen Aufstellungen. Übrigens schliefst das Vorhergehende schon die Annahme Henles und dieser ganzen Gruppe aus, wie sie auch besonders durch die folgenden Bemerkungen über den Doketismus unmöglich gemacht wird.

Es sind uns schon einige Gelehrte begegnet, die in 4, 2 3, anders als in 2, 22, die doketische Lehre berücksichtigt finden. Eine andere Gruppe sieht in 4, 2 ebenfalls den Doketismus gezeichnet, möchte aber doch an der Einheit der Irrlehre im ganzen Brief festhalten. Natürlich bleibt dann nichts übrig, als den Ausdrücken in 2, 22 ein möglichst doketisches Gepräge zu geben, das Blut daraus tunlichst zu entleeren. Dazu verstehen sich denn auch z. B. de Wette und Rothe. Letzterer führt zu 2, 22 aus: „Diese Leugnung scheint zunächst in Ansehung der hier in Rede stehenden Irrlehrer nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise zu verstehen zu sein. Denn nach 4, 2 leugneten sie blofs doketisch, dafs Jesus wirklich als wahrer Mensch existiert habe, nicht dafs er der Messias sei. Allein sie heben als unabweisbare Konsequenz zugleich die Realität des messianischen Werkes, der Erlösung, auf.“[2] Dafs von einem doketischen Christus eine Erlösung im johanneischen Sinn nicht zu erwarten, ist ohne Zweifel richtig. Aber dafs Johannes, wenn er sich bei seinem ganzen Schreiben Leuten gegenüber gewufst, die leugneten, dafs Jesus ein wahrer Mensch gewesen, diese Irrlehre als Leugnung dessen bezeichnet, dafs Jesus der Christus ist, das ist es, was uns unglaublich vorkommt. Und noch unglaublicher klingt es, weil diese letztere Formel als Losung der Rechtgläubigen gegenüber der Irrlehre so oft wiederkehrt. Schon der Umstand,

[1] S. 123 f.

[2] S. 82. Wie de Wette (251) sich ausdrückt, kann man sich leicht vorstellen, wenn man weifs, dafs ihn Rothe beinahe aufs Wort wiedergibt.

dafs die vorgeblich klar doketische Formel 4, 2 sonst nirgends im Briefe gebraucht wird, spricht dafür, dafs der Apostel sein ihm viel geläufigeres Bekenntnis zu Jesus als dem Christus oder dem Sohn Gottes nicht einer doketischen Lehre entgegenstellt.

Wir können aber ganz auf solche Einzelerwägungen verzichten, da durch unsere Untersuchung über die Einheit der Irrlehre der Doketismus völlig ausgeschlossen wird. Wir haben ja gesehen, dafs die Formel 4, 2 wesentlich denselben Inhalt haben mufs wie die in 2, 22: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, oder die andere in 5, 5: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Diese beiden letzteren Formeln können aber auf keinen Fall rein doketisch verstanden werden. Die historische Persönlichkeit Jesu ist ja unzweifelhaft das Subjekt, von dem ausgesagt oder geleugnet wird, dafs es der Christus oder der Sohn Gottes ist, mag man unter diesen Bezeichnungen nun einen himmlischen Äon oder den verheifsenen Messias verstehen. Wenn die Irrlehrer behaupteten: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, der Apostel dagegensetzt: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός[1], da müssen Apostel und Irrlehrer doch das gleiche unter dem Subjekt Ἰησοῦς verstanden haben, nämlich den historisch beiderseits bekannten Menschen Jesus. Über die Realität der Leiblichkeit Jesu war man also einig. Weil nun nach den gefundenen Ergebnissen die Leugnung des im Fleisch gekommenen Jesus Christus dasselbe bedeutet wie die Leugnung Jesu als des Christus oder Gottessohnes, darf auch in 4, 2 3 der Doketismus nicht gefunden werden. Die gar nicht unwichtige nächste Konsequenz, die wir also aus unserer Erörterung über die Einheit der christologischen Irrlehre ziehen, ist die, dafs keine historisch bekannte Irr-

[1] Eine gar nicht zu unterschätzende Bestätigung für das Gesagte liegt darin, dafs Ignatius und Polykarp, die zweifellos Irrlehrer mit doketischer Christologie vor sich hatten, von diesen nicht ein einziges Mal die Leugnung anführen: Jesus ist nicht der Christus. In dieser Formel war eben ihre Lehre nicht enthalten. Besonders auffallend ist, dafs Polykarp gegen die doketischen Verführer die Stelle 4, 2 3 aus unserem Briefe verwendet (ad Phil. 7, 1), aber die so oft wiederkehrende genannte Formel nie.

lehre, die eine doketische Christologie vertritt, die Ehre beanspruchen darf, vom Apostel Johannes bekämpft worden zu sein.

Wir haben uns bei dieser Frage hauptsächlich darum etwas lange aufgehalten, weil wir das Bedürfnis haben, einen festen, soliden Boden unter den Füfsen zu fühlen. Den fühlen wir aber nur dann, wenn streng bewiesen, nicht blofs angenommen ist, dafs im ganzen Brief nur eine Irrlehre vom Apostel berücksichtigt ist. Erst dann können wir weiter nach dem Inhalt dieser Irrlehre forschen. Diesen strengen Beweis haben wir aber bisher nirgends gefunden. Wenn die Frage überhaupt ernstlich aufgeworfen wird, tut man sie meist mit einer kurzen Bemerkung ab. So sagt z. B. Pfleiderer[1] einfach: „Da nun aber nicht zwei verschiedene Arten von Irrlehrern unterschieden werden, sondern die bekämpften Irrlehrer immer dieselben sind, so mufs etc.“ Holtzmann[2] macht nur die freilich richtige Bemerkung: „Nun entbehrt aber eine derartige Zweispitzigkeit[3] in unserem durchaus einheitlichen Schriftstück jeglichen Anhaltspunktes.“ Das ist nun wohl eine Andeutung, aber kein Beweis. Wir glauben also, mit unserer Untersuchung nichts Überflüssiges geleistet zu haben.

3. Des Johannes Gegnerschaft im Evangelium und Konsequenzen daraus für die Gegnerschaft im Brief.

Wir haben zur Genüge ersehen, dafs die eine Irrlehre, gegen die der Apostel im Brief arbeitet, am häufigsten in der Leugnungsformel zum Ausdruck kam, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός. Gleichfalls ist dargetan, dafs damit in keiner Weise eine doketische Christologie angedeutet ist. Was ist also der Inhalt dieser Leugnung? Die Antwort kann nunmehr nur sein: Entweder ist damit gesagt: Jesus ist nicht der verheifsene

[1] S. 793.

[2] J. f. p. Th. 1882, 318.

[3] Holtzmann hat vorher die Vertreter der Meinung aufgeführt, wonach eine mehrfältige Irrlehre im Brief zu entdecken wäre.

Messias, oder: Jesus ist nicht identisch mit dem himmlischen Geistwesen, namens Christus. Haben wir das erste oder zweite Glied dieser Alternative als das richtige erwiesen, ist unsere Hauptaufgabe in dem ersten Teil gelöst. Wir treten aber dazu aus Gründen, die später einleuchten werden, den Umweg — wenn es ein solcher ist — über das Evangelium an. Natürlich haben wir uns dann sofort mit der Frage nach der Gegnerschaft des Evangeliums zu befassen.

Mit Recht findet man überall hervorgehoben, dafs der Evangelist selbst darauf die Antwort gebe. Nach 20, 31 hat er sein Evangelium geschrieben, damit seine Leser glauben, dafs Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Zu beachten ist gleich hier, dafs als Hauptbegriff in dieser Aussage ὁ Χριστός erscheint; ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist Apposition dazu. Die Darstellung Jesu als des Christus, der damit freilich der Sohn Gottes ist, ist also Zweck des Evangeliums. Jesus soll aber als der Christus dargestellt werden im Sinne des verheifsenen Messias. Dafür gibt das ganze Evangelium Zeugnis. Sofort nach dem Prolog kommt diese Frage zur Erörterung. Das Zeugnis des Täufers auf die Anfrage der Synedristen an ihn lautet, dafs er nicht der Christus sei; damit weist er schon hin auf denjenigen, der es wirklich ist, auf den, der nicht im Wasser taufen wird, sondern — das ist schon V. 26 der deutliche Gegensatz — der die messianische Taufe, die Geistestaufe V. 33 spenden wird. Der messianische Charakter ist es also, den der Täufer von sich ablehnt und den er wiederholt Jesus — keinen andern meint ja der Täufer — vindiziert. Wenn er V. 34 sagt: „Und ich habe es gesehen und Zeugnis dafür abgelegt, dafs dieser ist der Sohn Gottes", so mufs auch in diesem Ausdruck die messianische Bedeutung enthalten sein. Der Täufer will ja damit eben das bezeugen, worüber er durch das Sehen des herabsteigenden und über Jesus bleibenden Geistes Gewifsheit erlangt hat, und das ist, dafs dieser ist der im Geiste Taufende, oder der Messias. Er kann also Jesus nur so den Sohn Gottes nennen, dafs ihm damit seine messianische Eigenschaft unmittelbar gegeben ist. Nimmt

man an, im Munde des Täufers sei ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nur eine andere Bezeichnung für „Messias“, so ist der Sachverhalt noch einfacher. Auf jeden Fall ist die Haupttendenz des Täuferzeugnisses auf die Messianität hingerichtet. Und das ist um so bedeutungsvoller, je höher dasselbe vom vierten Evangelisten gewertet wird, und je hervorragender die Stellung desselben in der Stoffanordnung des Johannes ist. Der Inhalt dieses Zeugnisses, das an der Spitze der evangelischen Erzählung erscheint, ist das gewaltige Leitmotiv, das die ganze folgende Tonmasse beherrschen und immer wieder in voller Reinheit daraus hervortauchen soll. Ganz gewifs ist es die Absicht des Evangelisten, das, was der Täufer über Jesus bezeugt, in seiner ganzen Schrift als tatsächlich zu erweisen, dafs also Jesus ist der Geistestäufer, der Christus.

Dieses Präjudiz vom Täuferzeugnis her finden wir auch im folgenden völlig gerechtfertigt. Dafs sie in Jesus den Messias gefunden, meldet Andreas seinem Bruder Simon (1, 42), und Philippus verkündet dem Nathanael, dafs sie in Jesus den entdeckt, von dem Moses und die Propheten geschrieben (1, 46), offenbar den Messias, „den König Israels“, wie Nathanael selber nachher glaubend bekennt (1, 50). Er setzt allerdings voran: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, allein im Munde Nathanaels und nach 1, 46 mufs damit die Messianität Jesu bekannt sein, wie ja das folgende σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ den Ausdruck in messianischem Sinn erläutert[1]. Wenn dann Jesus selber von sich die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gebraucht (1, 52), so kann man bei Vergleichung mit den Synoptikern es nicht mehr umgehen, in diesem Ausdruck etwas Messianisches zu erblicken. Das Leitmotiv des Täuferzeugnisses, die ersten, bedeutungsvollen grofsen Akkorde der evangelischen Geschichte schwingen sich also in mächtiger Harmonie hinüber, um in der klaren, lichten Tonwelle am

[1] Das deckt sich ganz mit dem, was Belser in seiner Einleitung neuestens schreibt: „Nathanael hat nur den Inhalt seines Messiasglaubens näher dargelegt.“ Vgl. überhaupt die ganze A. 7 auf S. 340.

Schlufs des Evangeliums das eine fortzuklingen: Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός [ὁ Μεσσίας][1], ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Natürlich, dafs dieser Klang der Hauptton bleibt im ganzen Evangelium. Wir heben nur besonders deutliche Stellen heraus. Der Samariterin sagt Jesus mit klarstem Wort, er selber sei der Messias (4, 25 26), und die Samariter sehen in ihm auch nichts anderes (4, 29 39 42). Recht hervorzuheben ist, dafs das im Namen aller Apostel abgelegte Bekenntnis in jener bedeutungsvollen Krise des sechsten Kapitels rein messianischen Charakter hat (V. 69). Wenn irgendwo, dann mufs man hier annehmen, dafs der Evangelist seine Absicht, wie er sie 20, 31 äufsert, durch den Bericht dieser Szene und dieses Bekenntnisses verwirklichen will. Im siebten Kapitel ist der Kernpunkt, der das Volk in so lebendige Bewegung bringt, eben die Frage, ob Jesus der Christus, der erwartete Messias sei (V. 26 27 31 41 42). Aus demselben Kapitel erhellt, dafs für die Pharisäer der Stein des Anstofses das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias war. Gerade das (ταῦτα! V. 32) konnten sie ja nicht ertragen, dafs die Menge geneigt war, in Jesus den Christus zu sehen (V. 31 32). Das wird noch deutlicher im neunten Kapitel. V. 22 wird da von einem Beschlufs der „Juden“[2] berichtet, wonach jeder aus der Synagoge ausgestofsen werden soll, der Jesus als den Christus bekennt. Das ist es also, wogegen sich die Juden nach dem neunten Kapitel mit aller Gewalt verschliefsen. Das ist dann auch in erster Linie die Bedeutung des Wortes υἱὸς τοῦ θεοῦ, wenn im Gegensatz zur Verstockung der Synedristen der Geheilte zu den Füfsen Jesu sich gläubig bekennt

[1] Vgl. 1, 42; 4, 25.

[2] Die Bedeutung des Ausdrucks οἱ Ἰουδαῖοι bei Johannes dürfte wohl Alfred Loisy am besten darstellen. „Dans sa pensée“, sagt er, „les juifs sont les habitants de Jérusalem et de la Judée, représentés par le grand conseil ou sanhédrin, et en même temps le peuple de l'ancienne alliance, pour autant qu'il entre en rapport et en opposition avec le christianisme naissant.“ Le témoignage de Jean-Baptiste, in Revue d'Histoire et de Littérature religieuses 1898, 32. Wir gebrauchen den Ausdruck „Juden“ auch des weiteren.

zu ihm als dem Sohn Gottes (V. 35). Nichts anderes wird die Jüdin Martha mit ihrem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes (11, 27), sagen wollen. Die Messianität ist es auch, die der Preisruf zum „König Israels“ beim messianischen Einzug zum Ausdruck brachte (12, 13—16). Das Bekenntnis zum Christus, die Verwerfung des verheifsenen Messias, das sind also die beiden Angelpunkte, worum sich unser Evangelium dreht, und eine messianische Prophetie ist es, worin Johannes das traurige Fazit am Schlufs der öffentlichen Tätigkeit Jesu zieht (12, 37—40). Diese Verurteilung der Juden durch den Propheten wird, so tragisch sie ist, noch an erschütternder Kraft übertroffen durch ihre Selbstverurteilung, wie sie der Evangelist in der Szene 19, 14 15 darstellt. Die Verwerfung des Messias durch die ἴδιοι, durch sein eigenes Volk und damit dessen Selbstverwerfung ist es ja zweifellos, was der Apostel hier seinen Lesern zu recht klarem Bewufstsein bringen will.

Aus dieser nur die wichtigsten Punkte berührenden Darlegung, hoffen wir, hat sich mit hinreichender Klarheit ergeben, dafs die den geschichtlichen Stoff beherrschende Idee der Gedanke der Messianität Jesu ist, der Erweis, dafs Jesus der Christus und damit der Sohn Gottes ist. Überall erscheint die Nachweisung der Messianität als das erste Absehen des Evangelisten, wenn auch immer als selbstverständlich mitbezeugt erscheint, dafs dieser Christus eben der Sohn Gottes ist. Es kann aber nicht Zufall sein, dafs alles sich zur Darstellung der genannten Idee so harmonisch zusammenfügt. Es ist auch allgemein zugestanden, dafs das so ganz eigenartige Stoffmaterial und die nicht minder eigenartige Verbindung desselben auf freier Auswahl des Evangelisten beruht[1].

[1] Vgl. Keppler, Komposition des Johannesevangeliums (1884). Recht gut hat diesen Gedanken schon der treffliche Hug ausgeführt in den §§ 49 ff seiner Einleitung. § 53 sagt er z. B.: „Wie wir sehen, herrscht in der Anordnung des Buches und in der Wahl der Begebenheiten zu einem Zweck bis ins Einzelne und Kleine sehr viel Überlegung und ein durchdachter Plan.“ Einleitung II⁴ (1847) 171 f.

Nur hat man diese gestaltende Kraft in der Absicht des Verfassers gesucht, den Erweis nicht so fast für die Messianität Jesu, als vielmehr für seine Gottheit zu erbringen. Gewifs tritt die Gottheit Jesu in keinem Evangelium mit solcher Offenheit, beinahe möchte man sagen, Selbstverständlichkeit zutage als im vierten Evangelium. Aber das ändert nichts an der, wie wir glauben, erwiesenen Tatsache, dafs das Hauptabsehen des Apostels auf den Erweis der Messianität gerichtet war. Das hat selbst Beyschlag, dem man gerade kein Zuviel von Unbefangenheit vorwerfen kann, recht scharf ausgesprochen. Er bemerkt zu Jo 20, 31 und 1 Jo 5, 1: „Es ist das urapostolische und urchristliche Bekenntnis in aller Einfalt. Man hat bestritten, dafs dasselbe bei Johannes, der ja für Heidenchristen schreibe, noch den einfachen Sinn des Urchristentums habe — mit Unrecht! Nirgends im Neuen Testament wird die jüdische Messiasidee so vielfach hervorgehoben und erörtert wie gerade im vierten Evangelium.“ [1] Ebenso entschieden hebt dies Weifs[2] hervor: „Es kann nicht geflissentlicher“, sagt er, „in den synoptischen Evangelien der Satz hervorgehoben werden, dafs Jesus der Messias sei, als es im vierten Evangelium geschieht.“ Oder: „Auch bei Johannes ist der Höhepunkt des Glaubens nichts anderes als das synoptische Bekenntnis des Petrus zum Gottgeweihten κατ' ἐξοχήν, d. h. zum Messias 6, 69.“ [3] Dagegen erklärt Kaulen auf das Bestimmteste, „dafs das vierte Evangelium mit erkennbarer Tendenz blofs die Gottheit Christi und nichts anderes nachzuweisen sucht“ [4], während gar Reithmayr als Zweck des Evangeliums angibt, „die nähere Bestimmung . . ., welches nämlich die Beziehung seines göttlichen Wesens zu Gott und zur Welt und näher noch dessen Wechselverhältnis zu seiner

[1] Neut. Theol. II (1892) 411.

[2] Lehrbegriff 152. Siehe den Beweis dafür daselbst.

[3] Ebd. 153. Vgl. das Wort Sabatiers, wir könnten statt metaphysischer Fragen in den Unterredungen des vierten Evangeliums auf jedem Schritt nach allen Seiten die messianische Frage besprochen finden. Essai sur les sources de la vie de Jésus, 1866. Zitiert bei Schanz 35 f.

[4] Einleitung[3] (1890) 507. Der Beweis dafür 507—509.

menschlichen Natur sei“ [1]. Eigentümlich ist, dafs Gelehrte von so ziemlich diametral entgegengesetzter Richtung her auf denselben Punkt lossteuern. So sagt Holtzmann [2]: „Im vierten Evangelium handelt er (Jesus) vermittels einer eigentümlichen, auf keinen Fall volkstümlichen Dialektik von seiner eigenen Göttlichkeit.“ Immerhin mufs aber die wirkliche, auf Erweis der Messianität Jesu gehende Tendenz recht ersichtlich sein, wenn auch solche, die sich von dem traditionellen Gedanken der Gottheitsschilderung stark bestimmen lassen, sich der ersteren nicht ganz entziehen können. So findet Cornely [3]: „Ioannem praeprimis Iesu messianitatem et divinitatem demonstrare et fidem in Iesum tamquam Christum et Dei filium necessariam praedicare voluisse.“ In dem Erweis für diesen Satz kann man sehen, wie Cornely, durch die johanneischen Stellen genötigt, dem ersten Gedanken eine recht grofse Bedeutung einräumen mufs. Er stellt auch die Messianität gewöhnlich vor die Gottessohnschaft [4], wenn er von der Darstellung beider im Evangelium redet. Gleichwohl tritt bei Cornely (wie es scheint, infolge der Väterzeugnisse) eine derartige Verschiebung im Verlauf seiner Ausführungen ein, dafs der Erweis der Gottessohnschaft auf Kosten des Messianitätsgedankens völlig in den Vordergrund zu treten scheint. Umgekehrt begegnet es Schäfer [5], dafs er zuerst als Ziel des Evangelisten „in unverkennbarer Weise die Offenbarung der Gottheit Jesu“ bezeichnet, um dann nachher eine gar nicht üble Stellensammlung zum Erweis „Jesu als des Christ“ zu bringen. Bei Schanz tritt dagegen die Stellung des Messiasgedankens viel konsequenter hervor. „Was bei Mt 16, 16 schon im Bekenntnis des Petrus ausgesprochen ist, wird im

[1] Einleitung (1852) 437. Sein ihm überlegener Vorgänger auf katholischer Seite, Hug, findet neben dem Satz, Jesus sei der Gottessohn, wenigstens auch den andern bewiesen, Jesus sei der Christ. Einleitung II 164 f.

[2] Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1885, 417. [3] III 238 f.

[4] So auch Knabenbauer in seinem Kommentar zum vierten Evangelium, Proleg 17—24.

[5] Einl. 272 f.

Johannesevangelium ex professo behandelt, Jesus ist der Messias und als solcher der Sohn Gottes." Er betont sehr, dafs auf die Messianität Jesu ein besonderes Gewicht gelegt werde[1] und es wird auch der folgende Satz nicht zu sehr zu pressen sein: „Der Widerspruch mufs also ein doppelter gewesen sein; einerseits wurde die Messianität samt der Gottheit Jesu, anderseits die Gottheit Jesu bestritten." Freilich könnte es scheinen, als ob im Evangelium selbst Handhaben für einen derartigen doppelseitigen Irrtum zu finden wären, so besonders in der Doppelanklage vor Pilatus (19, 7 12). Allein die Juden sahen ja nicht in dem Anspruch Jesu, ihr König = ihr Messias zu sein, das eine Verbrechen, in seinem Anspruch auf die Gottessohnschaft ein wesentlich anderes, ungleich gröfseres. Die Verschiedenheit der Anklage läfst sich psychologisch recht gut erklären. Zuerst fordern sie, Pilatus solle sich auf ihren religiösen Standpunkt stellen und von dem aus das Urteil über Jesus fällen: darum die Anklage, dafs er sich zum Sohn Gottes gemacht, was nach ihrem Gesetz als todeswürdige Gotteslästerung verstanden werden soll. Da sie aber sehen, sie kämen damit nicht ans Ziel (V. 12), ändern sie ihre Taktik: jetzt stellen sie sich auf den Standpunkt des Pilatus: einen Menschen, der sich zum König macht, kann Pilatus nicht dulden, darf er nicht dulden. Die Juden entkleiden also hier den Titel „Rex Israel", der für sie als messianische Bezeichnung einen religiösen Charakter haben mufste, ganz absichtlich desselben, um ihn allein im politischen Lichte zu zeigen. Das ist eine Perfidie sondergleichen; aber sie gelangen damit ans Ziel. Auffallend sind freilich auch die Stellen, in denen erzählt wird, wie die Juden den Herrn auf die Behauptung seines göttlichen Charakters hin zu ergreifen und zu steinigen gesucht. Es ist auch wahr, dafs die Situation gerade durch Jesu Behauptung, eins mit dem Vater zu sein (10, 30), Abraham habe ihn gesehen (8, 56) und bevor Abraham gewesen, sei er (8, 58), sein Vater wirke bis jetzt und er wirke auch (5, 17), worin die

[1] S. 35 f.

Juden den offenen Anspruch auf Gottgleichheit sehen, sich zu einer Krise zuspitzt. Allein man wird daraus nicht folgern, diese Leute wären nur durch die Behauptung seiner Göttlichkeit vom Glauben an ihn abgehalten worden, sie hätten ihn bereitwillig angenommen, hätte er nur den Glauben an seine Messianität gefordert; das deuchte uns nach der johanneischen Darstellung nicht zutreffend. Wir sehen ja, wie Jesus den Juden, da sie scheinbar mit dem besten Willen an ihn die Frage stellen: „Wie lange willst du uns noch hinhalten: wenn du Christus bist, sag es uns offen heraus?“ [1] — recht deutlich zu verstehen gibt, dafs der Grund ihres Unglaubens nicht an ihm, in seiner unklaren Ausdrucksweise etwa, liege, sondern in ihnen, darin, dafs sie nicht glauben wollen — „Ich hab' es euch gesagt, und ihr glaubt nicht.“ [2] Sie wollen also nicht an seine Messianität glauben, trotzdem sie genug und übergenug Grund dazu hätten [3]. Das sind also keine Leute, die sich an seiner Messianität nicht gestofsen, sondern nur an seiner Gottessohnschaft; nein, sie glauben an beides nicht, weil sie nicht glauben wollen. Wenn sie aber nicht auf seine Behauptung der Messianität, sondern nur der Göttlichkeit seiner Person hin zu den Steinen greifen, so hat das seinen Grund darin, weil ihnen die letztere eine evidente Handhabe — Gotteslästerung! — im Gesetz bot. Das fühlt man so recht aus Kap. 8 heraus. Man hat die Empfindung, als ob die immer mehr und mehr in Wallung kommende Wut der Juden sich schon lange vor V. 59 einen Weg zur Eruption suche: erst Jesu Behauptung göttlicher Eigenschaften gibt Gelegenheit zu diesem Ausbruch. Der Umstand nun, dafs die Anklage Jesu wegen Behauptung der Gottessohnschaft einen viel anstandsloseren Rückhalt im Gesetz hatte, wird es erklären, warum man nicht als das Verbrechen Jesu seinen Anspruch, der Messias zu sein, ausgab [4]. Das scheint uns also gewifs zu sein, dafs bei Johannes kein Raum für eine Gegnerschaft Jesu ist, die nicht wie die

[1] 10, 24. [2] 10, 25. [3] 10, 26.
[4] Vgl. übrigens auch Schanz z. St.

Gottheit so auch die Messianität Jesu bestritten hätten. Unter diesem Vorbehalt wird man für richtig halten müssen, was Schanz[1] schreibt: „Johannes läfst neben dem Messias den Sohn Gottes in der Weise einhergehen, dafs der Schlufs von Jesus als dem Messias auf Jesus als den wahrhaftigen Sohn Gottes notwendig wird.“ Noch treffender sagt Weifs[2]: „Einen Messias, der nicht der Sohn Gottes in diesem höchsten Sinne wäre, kann es gar nicht geben, kann das Alte Testament mit seiner Weissagung nie gemeint haben.“ Aber dabei ist immer zu betonen, dafs das Hauptaugenmerk des Evangelisten auf der Messianität ruht[3].

Freilich läfst sich nun nicht leugnen, dafs die Gestalt Jesu bei Johannes in ungleich leuchtenderem Glanze, in majestätischerer Herrlichkeit, in blendenderer δόξα erscheint als bei den Synoptikern. „Die Herrlichkeit des Eingeborenen voll Gnade und Wahrheit (1, 14) will der Evangelist darstellen.“[4] Es ist ganz gewifs, dafs der Verfasser seine Absicht dabei hat. Es wäre sonst unerklärlich, wie er dazu käme, die δόξα des Heilandes sogar durch sein Leiden hindurchbrechen zu lassen[5]. Allein mufs den Apostel dabei als Hauptabsicht leiten, die Gottheit Jesu darzutun? Die Sache findet auch ohnedies ihre befriedigende Erledigung. Dafs Johannes die Herrlichkeit Christi

[1] S. 36. [2] Lehrbegriff 155.

[3] Auch Belser legt in seiner Einleitung S. 327 ff (vgl. überhaupt den ganzen § 23) dem Messiasgedanken eine sehr grofse Bedeutung bei, wenn er auch den Erweis der Gottheit Jesu als „allgemein anerkannt“ voranstellt. Dafs er jedoch darauf kein gar zu entscheidendes Gewicht legt, glauben wir aus seiner Zusammenfassung ersehen zu können: „Johannes führt . . . den Nachweis, dafs Jesus wirklich der im Alten Testamente verheifsene, aber von den Juden freventlich verworfene Messias, der Sohn Gottes und die Quelle des Lebens für alle wahrhaft an seinen Namen Glaubenden ist“ (333).

[4] Schanz 38. Ähnliches fast bei allen. Eine farbenreiche, wenn auch nicht in allweg zutreffende Darstellung der δόξα Jesu siehe bei Holtzmann, Neut. Theol., II 401–413. Vgl. auch Baldensperger, Prolog, a. v. O., besonders am Schlufs. Je bestimmter diese Kritiker den Apostel Johannes von dem Evangelisten scheiden, desto göttlicher gerät das Bild Jesu.

[5] S. besonders Jo 16, 32; 18, 6.

so ins Licht setzt, wird einfach seinen Grund darin haben, dafs dem Herrn die Eigenschaft des Messias auch und besonders deshalb abgeleugnet wurde, weil vielen sein niedriges Dasein, insbesondere sein Leiden und sein Kreuzestod, mit der Messiaswürde unvereinbar schien. Wer will denn beweisen, dafs das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ zu des Johannes Zeiten ein überwundener Standpunkt war?[1] Daraus erklärt sich alles. Darum auch die besonders starke Betonung der Freiwilligkeit des Leidens Jesu (10, 18) und der glänzende Ausblick auf die Verherrlichung nach seinem Tode, sowohl in seiner Persönlichkeit (17, 1 5 24) als in seinem Werke (10, 16; 11, 52; 12, 24 25 32; 16, 14). Dieser Jesus, wie ihn Johannes schildert, hat wahrhaft nichts Niedriges, nichts Unwürdiges an sich. So war seine Darstellung durchaus geeignet, diesen immer bestechenden Einwand gegen die Messianität Jesu völlig zu beseitigen, das Auge vom Schatten des Menschlichen weg auf die Lichtfülle des Göttlichen in Jesus zu lenken. Ein Messias, welcher der Logos ist, durch den alles gemacht ist, ist ja wahrhaftig nicht die jammervolle Persönlichkeit, als die ihn des Evangelisten Gegner darstellen wollen[2]. Diese haben also die Grundwahrheit verneint, dafs Jesus der Messias ist; und darum ist das Hauptabsehen des Apostels der Erweis, dafs Jesus der Christus ist. Es entspricht somit der Sachverhalt völlig der Form, in der Johannes selbst seine Absicht ausgesprochen: die Leser sollen glauben ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Fassen wir nochmal zusammen, was sich uns bis jetzt herausgestellt, so können wir sagen: Das erste Ziel, das Johannes in seinem Evangelium verfolgt, ist der Erweis der Messianität Jesu gegen die Leugner derselben. Der Evangelist kennt keine Leute, die bereit waren, an die Messianität Jesu

[1] Den Apologeten macht es noch in später Zeit viel zu schaffen.

[2] Natürlich war das wohl nicht das einzige Moment, das sie gegen Jesu Messianität vorbrachten, und auf keinen Fall der wahre Grund ihres eigenen Unglaubens nach des Apostels Überzeugung. Jo 3, 19 20 gibt wohl Aufschlufs über des Evangelisten Meinung hinsichtlich dieses Punktes.

zu glauben, aber nicht an seine Gottheit. Wer an ihn als Sohn Gottes nicht glaubt, hat schon längst an ihm als dem Messias Anstofs genommen, wenn auch Jesu Behauptung seines göttlichen Charakters eine sicherere gesetzliche Handhabe bot, um gegen ihn aus eigener Macht oder vor Pilatus vorzugehen. Sowohl in Galiläa (6, 69) als in Judäa (bes. Kap. 5 7 8 9 10) als in Samaria (4, 25 26 29); sowohl im Volk (bes. Kap. 7) als auch bei den Führern des Volkes (1, 19 ff; 7, 52; 9, 22) ist die alles bewegende Frage die, ob Jesus der Christus sei. Gleichwohl fordert die wohl sekundäre, aber doch starke Betonung der göttlichen Herrlichkeit des Logos die Annahme, dafs die Gegner des Evangelisten ihre Messiasleugnung besonders mit der Unvereinbarkeit der Messiasherrlichkeit mit der Armseligkeit des Lebens und Sterbens des historischen Jesus begründet haben werden.

Wenn nun der Hauptschlag, der im Evangelium geführt wird, die Leugner der Messianität Jesu trifft, so werden dies jüdische Elemente gewesen sein, und das Evangelium wird antijüdische Züge aufweisen. Soviel können wir schon a priori schliefsen. Trifft diese Folgerung in unserem Evangelium zu, so haben wir damit eine Probe für die Richtigkeit unserer obigen Resultate. In der Tat läfst sich nun der antijüdische Charakter des vierten Evangeliums nicht allzu schwer erkennen und ist auch erkannt worden. Von der Tübinger Tendenzkritik mit ihren grotesken Übertreibungen und haltlosen Gründen, die nur die Aufstellung einer antijüdischen Tendenz in Verruf bringen konnten, schweigen wir hier natürlich. So ist auch noch Hilgenfeld, wo es auf die Beweise im einzelnen ankommt, zweifellos zu radikal, wenn auch der allgemeine Satz, wonach der Antijudaismus des Evangeliums so stark ist, „dafs er . . . dem des Paulus nichts nachgibt“ [1], nicht gar zu übertrieben ist. Zu denen, die Schanz als Vertreter einer antiebionitischen oder antijudaischen [2] oder

[1] S. 722; vgl. Weizsäcker 540 f.

[2] Grotius, Natalis Alexander, Calmet, Klee, Ebrard, Schultz und Lobstein.

einer antijüdischen[1] Tendenz im Evangelium namhaft macht[2], dürfen wir jetzt ihn selber rechnen. Er findet im Evangelium einen „stark antijüdischen Zug". Man könne nur im Zweifel sein, „ob in diesem ersten Hauptteil (Kap. 1—12) der Beweis für die Gottheit Jesu[3] im Gegensatz zum Unglauben der Juden oder Judaisten geführt ist". Ihm gesellt sich nun auch Schäfer zu, der allerdings im Evangelium bestimmt eine feindliche Stellung gegen das Judentum nachweist[4]. Dasselbe tat neuestens Belser[5]. Auch Keppler liefs in seiner Antrittsrede vom Jahre 1883 eine eigentlich antijüdische Tendenz im Evangelium zu; nur schade, dafs er ein Jahr darauf diese Ansicht wieder zurückgenommen[6]. Dem Keppler vom Jahre 1883 folgt ziemlich genau K. Weifs[7]. Wir wollen uns aber hier nicht viel in Kontroversen mit den Exegeten einlassen, sondern aus der Quelle, dem Evangelium selbst, schöpfend den antijüdischen Charakter desselben dartun.

Schon im Prolog führt der Evangelist das antijüdische Leitmotiv ein, und zwar in ganz charakteristischer Schärfe. „Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf."[8] Dafs diese „Seinen" die Juden sind, nimmt die Mehrzahl der Exegeten an[9]. Man hat wohl nicht mit Unrecht betont, dafs sonst V. 11 nach dem V. 10 Gesagten nur eine Tautologie wäre. Noch klarer ergibt es sich aus folgendem. Im nächsten Vers werden denen gegenüber, die ihn nicht aufnahmen, als Kinder Gottes die eingeführt, welche ihn annahmen. Von diesen Kindern Gottes wird nun eigens nochmal betont, dafs sie aus Gott geboren sind, und mit ganz ersichtlichem Nachdruck hervorgehoben, dafs ihre Herkunft οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός sei; alle Möglichkeiten

[1] Aberle, Ewald. [2] S. 33. [3] Vgl. oben 30 33.
[4] S. 277 f. [5] S. 330.
[6] „Dennoch möchten wir davon absehen, den Antijudaismus, wie wir früher getan, auf eine eigene selbständige Tendenz zurückzuführen." S. 115. Freilich werden wir bald sehen, dafs diese Tendenz zum mindesten recht stark gegen Judaisten gerichtet war.
[7] Der Prolog des hl. Johannes 2. [8] 1, 11.
[9] Vgl. K. Weifs, Prolog 120.

einer fleischlichen Herkunft der Kinder Gottes werden negiert. Warum denn nun diese so energische Verwahrung? Gab es denn Leute, die ihre angebliche Gotteskindschaft auf derartige fleischliche Faktoren zurückführten? — so fragt man unwillkürlich. Dafs die Kinder Gottes als Kinder Gottes — nur davon ist natürlich die Rede — aus Gott geboren sein müssen und nicht aus fleischlichen, irdischen Elementen, war eigentlich doch recht selbstverständlich. Das bedurfte gewifs keiner so nachdrucksamen Feststellung in positiver und negativer Form. Aber einmal angenommen, dafs es Leute gab, die ihre Gotteskindschaft gerade von leiblicher Abstammung von ihren Vätern, die ja doch nur eine Herkunft aus Blut oder Fleisches- oder Manneswillen sein kann, herleiteten, dann erscheint die negative Wendung nicht mehr überflüssig, sondern ungemein markant. In der Tat stellt nun der Evangelist den Heiland gerade solchen Leuten gegenüber. In Kap. 8 treten uns Menschen entgegen, die sich über alle andern hinausgehoben fühlen, weil sie Gott zu ihrem Vater zu haben wähnen (V. 41). Auf Grund welchen Titels? Auf Grund ihrer leiblichen Abkunft von Abraham, als „Same Abrahams" (V. 33). Dafs sie Abrahams Same seien, gesteht ihnen Jesus bereitwilligst zu (V. 37), führt ihnen aber mit allem Ernst zu Gemüte, dafs die leibliche Abkunft gar nichts nütze. Da kann es also schwerlich zweifelhaft sein, dafs der Evangelist bereits 1, 13 auf diese Leute abzielt, deren Bild, als der erbitterten Gegner Jesu, ihm gewifs da vorschweben mufste, wo er von der Verwerfung, der Nichtannahme des Logos redet[1]. Dann ist klar, dafs οἱ ἴδιοι eben die Juden sein müssen. Sie nahmen ihn nicht auf — das führt ja Johannes im ganzen Evangelium durch[2].

[1] Klar spricht den Gedanken C. Müller aus: „Sensus est, non omnes patre Abraham nati τέκνα θεοῦ sunt." De nonnullis doctr. gnosticae vestigiis quae in quarto ev. inesse feruntur 1883, 41; angedeutet hat ihn auch Storr (S. 3), wenn er 1, 13 frei wiedergibt: „So viel ihr indessen an dieses Licht glaubten, erhielten das Recht der Kindschaft Gottes, wobey es gar nicht auf leibliche Abstammung ankommt."

[2] Das sieht besonders Belser recht klar: „Eine Geschichte dieser Nichtaufnahme, eine Geschichte des Kampfes der jüdischen Nation als

Darum sind sie auch keine Kinder Gottes; denn fleischliche Abkunft, und sei es auch die von Abraham, schafft keine Gotteskindschaft, nein nur die Glaubenden sind aus Gott geboren. So erklärt sich auch das nachdrucksvoll hinzugesetzte τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, dessen Gedanke ja schon in dem ἔλαβον αὐτόν ausgedrückt war. Dafs dies antijüdische Element bereits zu Beginn des Evangeliums mit solcher Schärfe zum Durchbruch kommt, ist ein bestimmtes Zeichen dafür, dafs es im Geiste des Apostels eine hervorragende Stellung einnahm. Danach können wir auch erwarten, dafs dieses Element im Evangelium selbst eine bedeutende Rolle spielen wird.

Etwas ähnliches haben wir bereits bezüglich des Täuferzeugnisses betont, das wir jetzt von einem andern Gesichtspunkt aus zu betrachten haben. Bemerken müssen wir, dafs wir nun sämtliche Täuferzeugnisse (1, 19—36; 3, 25 ff.) zusammen behandeln. Dafs der Apostel mit deren Anführung und Betonung etwas Besonderes will, hat man ziemlich allgemein erkannt. Nur hat man das Besondere mitunter in einer Polemik gegen die Johannesjünger finden wollen[1], die ihren Meister im Verlauf der Zeit zum Messias proklamiert hätten. Allein dagegen ist entschieden, dafs Johannes den Täufer nur im 1. und 3. Kap. zu besonderer Geltung kommen läfst, sonst ihn nur mehr ein paarmal vorübergehend erwähnt. Das krampfhafte Bemühen Baldenspergers[2], diese Johannesjünger im ganzen Evangelium bekämpft zu finden, zeugt ebensosehr von dem — nach Annahme der erwähnten Tendenz — berechtigten Bedürfnis danach, wie von der vollständigen Unmöglichkeit, diesem Bedürfnis zu genügen. Den betreffenden Stellen geschieht vollständig Genüge durch die Annahme, es hätten die Gegner des Evangelisten grofse Stücke auf Johannes gehalten. Und das ist bei Leuten jüdischer Herkunft ganz

solcher gegen Jesus und sein Werk gibt uns Johannes in seiner Denkschrift.“ S. 284.

[1] Vgl. Schanz 33; K. Weifs, Prolog 2.

[2] Der Prolog des vierten Evangeliums.

selbstverständlich[1]. Johannes will nun im Hinblick auf diese Leute freilich hervorheben, dafs die jüdischen Gegner Jesu nicht wenig auf den Täufer gegeben, ja dafs sie gar nicht abgeneigt waren, ihn für den Christus zu halten — daher der Täufer so entschieden das Gegenteil betont. Aber diese Feststellung braucht Johannes nicht zu dem Zweck, um den Täuferjüngern von ihrem Meister selbst ihre Meinung widerlegen zu lassen, als sei er der Messias, sondern er hat eine andere Absicht dabei. Und diese Absicht kann man ganz unmifsverständlich im Evangelium selbst ausgesprochen finden. Jesus erklärt nämlich 5, 33—35 selber, warum er sich auf das Täuferzeugnis berufe. Ganz ausdrücklich betont er, dafs er es gar nicht brauche, er führe es nur an um ihretwillen — nämlich der Juden, seiner Gegner wegen. Der Sinn der Stelle scheint uns hiermit der: Jesus sagt: Von mir haltet ihr nichts und darum nehmt ihr nicht einmal meine Wunderzeichen als Zeugnis für die Wahrheit meiner Worte an. Aber wenn ich euch nichts gelte, so gilt doch der Täufer bei euch viel; ihr habt es verschiedentlich gezeigt, dafs ihr ihn für einen achtungswürdigen, wahrhaften Mann haltet; ihr habt sogar eine Abordnung an ihn geschickt. Nun, was hat denn Johannes, immerhin eine Autorität in euren Augen, für ein Zeugnis abgelegt? Hat er nicht dasselbe bezeugt wie ich und meine Werke? Im Verlauf des Disputes spricht dann Jesus den Satz: „Wie könnt ihr glauben, da ihr Ehre voneinander annehmt, aber die Ehre bei dem alleinigen Gott nicht sucht“ (5, 44).

[1] Andere glauben nicht einmal das zugeben zu müssen. Loisy erklärt zu Jo 1 19 ff: „L'évangéliste ne sent pas le besoin de montrer que Jean n'était pas le Christ, si ce n'est pour autant que cette négation implique, dans la bouche du Précurseur, la reconnaissance de Jésus-Messie. En disant: ‚Moi, je ne suis pas le Christ‘, Jean laisse déjà entendre qu'un autre est le Christ, et que lui-même le connaît, ou du moins qu'il l'attend.“ Revue d'Histoire et de Littérature relig. 1898, 35. Vgl. auch Weifs, Das Joh.-Ev. 80 A. Knabenbauer lehnt ebenfalls eine Bekämpfung von Johannesjüngern ab. Er erklärt die Anführung des Täuferzeugnisses daraus, „quia ipsius auctoritas apud Judaeos erat magna, uti ex synopticis et Act. 13, 24 patet.“ S 21.

Damit ist gezeigt, dafs es sich um die Motive des jüdischen Unglaubens handelt. Der Kern der obigen Erörterung Jesu über das Täuferzeugnis ist also der: Ihr wollt nicht glauben, trotz des Täuferzeugnisses, das für mich spricht, dem ihr selber seine Glaubwürdigkeit nicht absprechen könnt. Das Zeugnis des Täufers ist somit da, um die Schuld der Juden um so gröfser erscheinen zu lassen.

Eine Bestätigung für die Richtigkeit der eben gegebenen Erklärung, sowie ein neues Beweismoment für die antijüdische Tendenz des Evangeliums liegt gleich im folgenden. V. 38 bis 47 schliefst sich nämlich derselbe polemische Beweisgang in Bezug auf einen andern Zeugen — Moses — an. Jesus geht auch wieder von dem Gedanken aus, dafs Moses, die Heilige Schrift, für die Juden eine Autorität, also unbedingt glaubwürdig sei. Sie glauben ja in den Schriften das ewige Leben zu haben (V. 39). Diese Schriften nun, sagt Jesus, wenn wir seine Worte paraphrasieren sollen, zeugen von mir. Wenn euch also die Schrift etwas gilt, müfst ihr das Zeugnis derselben annehmen. Ihr wollt es aber ebensowenig annehmen wie mein Zeugnis. Darum will ich gar nicht sagen, dafs ich, dessen vom Vater bestätigtes Wort ihr verwerft, euch richte; nein, Moses selber, den ihr selbst als höchste Autorität betrachtet, wird euch richten. Hier ist also die Tendenz völlig durchsichtig: sie ist, die Schuldbarkeit des jüdischen Unglaubens bis zur klarsten Evidenz darzutun. Wenn sie Autoritäten, die sie selber anerkennen, wie dem Täufer und noch mehr der Heiligen Schrift, nicht glauben, ist es ganz handgreiflich, das der Grund ihres Unglaubens einzig und allein in ihrer schlimmen sittlichen Verfassung zu suchen ist (V. 42. 44).

Im folgenden wollen wir nur mehr in grofsen Zügen die antijüdische Richtung des Evangeliums erweisen. Dafs die Tempelreinigung gleich anfangs berichtet und mit dem Hinweis auf die Tötung Jesu durch die Juden verbunden erscheint (2, 19 21), zeigt die Absichtlichkeit an, womit die düstern Schatten auf dem Bilde der Juden aufgetragen werden. 3, 18—20 machen den Eindruck eines Programmes für die

folgende Erzählung. Unter den ἄνθρωποι, die die Finsternis mehr liebten als das Licht, versteht Johannes zuallererst die Juden, deren Ankämpfen gegen das Licht er im Verlaufe des Evangeliums darstellt. Das Brandmal des bewufsten Verbrechens ist ihnen also bereits hier aufgeprägt. Wie dieses durch das Täufer- und Schriftzeugnis begründet wird, haben wir gesehen. Hervorgehoben mufs die scharfe Verurteilung 3, 36 werden, die der Apostel gewifs zunächst auf die Juden bezogen wissen will, deren Unglauben er dann schildert. Ohne Absicht ist es gewifs nicht geschehen, wenn Kap. 4 die von den Juden verachteten Samariter als Leute voll guten Willens und Glaubens gezeichnet werden. Selbst ein Weib, noch dazu ein solches, das in unsittlichem Verhältnis lebt (4, 18), erscheint in günstigerem Licht als die Schriftverständigen, die zu sehen glauben, aber doch blind sind (9, 41). Mit dem fünften Kapitel beginnen die grofsen Streitreden. Ihr antijüdischer Charakter springt in die Augen. Auch 6, 36 ist klar ausgesprochen, dafs die Leute trotz der Zeichen, die sie gesehen, nicht glauben wollen. Dazu werden sie schon hier als jedes Verhältnisses zum Vater bar hingestellt. Sie sind nicht unter denen, die der Vater zum Sohn kommen läfst (6, 37 66), haben also keinen Anteil am ewigen Leben (6, 39 40). Sie werden sogar mit Judas, dem Verräter, dem διάβολος (6, 70), zusammengestellt (6, 65). In Kap. 7 erscheint der Gedanke, Jesum zu töten, schon als völlig ausgereift (V. 20 25 30 32). Zwei Tatsachen sind aber hier besonders beachtenswert. Die eine ist, dafs die von den Hohenpriestern und Pharisäern zur Ergreifung Jesu ausgesandten Diener zurückkehren mit dem offenen Bekenntnis: „Niemals hat ein Mensch so geredet wie dieser“ (V. 46). Das erscheint vernichtend für die Volksführer; sie haben ihr Gewissen in ihrem Stolze bereits völlig verstockt (V. 47—50). Das zweite Merkwürdige ist, dafs einer aus ihrer eigenen Mitte sich erhebt und ihnen in ruhigem Tone vorhält, dafs das Gesetz ihnen keine Berechtigung biete, Jesum ohne Verhör für einen Betrüger zu halten. Aber auch diese Mahnung weisen sie in einem

Tone ab, der klar ihre unabänderliche Stellung Jesu gegenüber, d. h. ihre Sünde der Selbstverstockung zeigt. Die antijüdische Richtung des achten Kapitels steht aufser Frage. Was früher programmatisch vorausgeschickt (3, 18—20) und in einzelnen Strichen angedeutet war (5, 42 44), wird nun vollständig ausgeführt und in den stärksten Farben gemalt. Es ist der tiefste Grund ihres Unglaubens, dafs sie Kinder des Teufels sind und seine Gelüste tun wollen (V. 44); darum können sie ja gar nicht an Jesus glauben (V. 43). Kap. 9 läfst an der Hand eines einzelnen Falles die ganze Freiwilligkeit und Schuldbarkeit ihres Unglaubens wie mit der Sonde eines Arztes festgestellt werden. Wie sich die Pharisäer winden und drehen, um der Wucht dieses erdrückenden σημεῖον, wie es ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη, zu entgehen! Sie glauben nicht an die Tatsache: diese wird auf das bestimmteste konstatiert; sie müssen das Wunder zugeben. Was können sie ihm gegenüber tun? Der Geheilte ist selbst der Anwalt, der die Beweiskraft des Wunders darlegt. Was ist die Antwort der Pharisäer? „Ganz in Sünden bist du geboren und willst uns lehren? Und sie stiefsen ihn hinaus“ (V. 34). Das wäre genug gewesen, um die Pharisäer in ihrer ganzen Erbärmlichkeit zu kennzeichnen. Aber das düstere Nachtbild der Verstockung soll noch mehr beleuchtet werden, durch das Licht, das von dem Bild des Geheilten mit seinem einfachschlichten Sinn und seinem treuen, guten Willen ausgeht. Sein πιστεύω, κύριε (V. 38) ist der schärfste Gegensatz zu ihrem Unglauben. Dazu kommt als Abschlufs des ganzen Bildes, gleichsam als Unterschrift unter dasselbe das Urteil Jesu: die Blinden, Ungelehrten, die aber guten Willens sind, werden sehend, aber die, welche zu sehen vorgeben, aber sich selbst verstocken und so nicht sehen wollen, bleiben in ihrer Blindheit und in ihrer Sünde (39—41). In Kap. 10 wird der Gedanke von Kap. 8 wieder aufgenommen: die (ungläubigen) Juden gehören nicht zu den Schafen (V. 26), die ihm der Vater gegeben (V. 29); Gott hat also keine Beziehungen zu ihnen. Als neuer Gedanke, aber in derselben antijüdischen Richtung sich bewegend, erscheint das als Dieberei und Räuberei gebrandmarkte Verhalten

(V. 8) der jüdischen Führer zum Volk. Sie suchen nur wie die Mietlinge ihren eigenen Vorteil (V. 12). Den Schlufs des Kapitels bildet wieder der Hinweis Jesu auf seine Werke als Glaubensmotive (V. 37 38). Die Anwort darauf ist die alte: Ἐζήτουν οὖν πάλιν αὐτὸν πιάσαι (V. 39). Ganz dasselbe, nur jetzt in einschneidenderer, konkreter Form, kehrt Kap. 11 wieder. Jesus tut das unleugbare (V. 39) Wunder der Auferweckung des Lazarus vor der gröfsten Öffentlichkeit. Ein Zweifel ist gar nicht möglich. Augenzeugen berichten es den Hohenpriestern und Pharisäern. Was tun diese darauf? V. 47- 53 gibt darüber Aufschlufs. Die Maske ihrer bona fides ist abgeworfen. Sie gestehen selber ein, dafs Jesus πολλὰ σημεῖα tue. Aber die Römer könnten kommen und das Judenvolk vernichten. Darum erklärt Kaiphas, es sei besser, dafs einer sterbe für viele. Kein Widerspruch. Jesus darf also der Messias auf keinen Fall sein. Mit diesem letzten Motiv ist die Reihe ihrer Gründe zum Unglauben voll geworden, und damit sind sie völlig gerichtet. Denn alle ihre Motive sind niedrig und vom Bösen. Den Schlufs bildet eine sozusagen offizielle Verurteilung der Juden (12, 37—41). Dafs das Auftreten der Heiden im selben Kapitel (V. 20—25) in Zusammenhang steht mit der Verwerfung der Juden, die weite Perspektive auf die Heidenwelt ein Ersatz sein soll dafür, dafs die Seinen ihn nicht aufnahmen, ist nun einleuchtend.

Selbst bis in die weihevollen Reden am Abschiedsabend läfst sich die antijüdische Tendenz verfolgen. Wenn 14, 17 die Welt den Geist der Wahrheit nicht empfangen kann, so sind die Juden zum mindesten als der Archetypus dieses Kosmos zu denken. Die Welt hafst die Jünger, wie sie ihn gehafst hat (15, 18). Ihn haben aber die Juden gehafst. So denkt Jesus, wenn er von dem Hafs der Welt gegen seine Apostel redet, doch vorzüglich an den Hafs der Juden. Das scheint sich aus dem Zusammenhange von 15, 21 mit 15, 22 bis 25 zu ergeben. Dort wird gesagt, dafs die Apostel gehafst werden von solchen, die den nicht kennen, der Jesus gesandt. Sofort fährt dann Jesus weiter: „Wenn ich nicht

gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, hätten sie Sünde nicht.“ Das sind offenbar dieselben, die den Vater nicht kennen, also die Apostel verfolgen, somit die Juden. Noch klarer geht das aus 16, 2 hervor. Diejenigen, die die Apostel ἀποσυναγώγους machen werden, sind offenbar Juden. Ebenso die, welche glauben, mit der Tötung der Apostel Gott einen religiösen Dienst zu leisten. V. 3 redet er ja von denen, die ihn und den Vater nicht erkannt haben, d. h. von den Juden, die nicht an ihn geglaubt haben. Darin, dafs der Apostel Jesu Worte über den Hafs und die Verfolgung der Juden in den Zeiten nach des Herrn Tode so eingehend berichtet, wird man wohl die Absicht finden dürfen, es gleichsam als einen Programmpunkt der Juden hinzustellen, die Anhänger Christi ebenso zu hassen und zu verfolgen, wie sie Christum selber gehafst und verfolgt haben. Das erscheint nur als eine Fortsetzung der Sünde, die sie an Jesus begangen und für die es keine Entschuldigung gibt, wie nachdrücklich genug betont wird (15, 22 24). Der Bericht des Evangelisten über die Prophezeiung Jesu über den künftigen Christenhafs der Juden ist aber recht bezeichnend. Er wirft ein ziemlich klares Licht auf die Frage über die Veranlassung des Evangeliums. Hatten die Christen zur Zeit des Evangelisten von den Juden keine Verfolgung, keinen Hafs zu leiden, wie kam Johannes dazu, diese Vorausverkündigung so eingehend zu erzählen? Warum führt er Worte Jesu an wie das folgende: „Das habe ich euch gesagt, damit ihr, wenn die Stunde (der Verfolgung) kommt, euch daran erinnert, dafs ich es euch gesagt habe“ (16, 4)? Diese gewinnen doch dann das beste Verständnis, wenn zur Zeit, da Johannes solche Worte des Herrn seinen Gemeinden übermittelt, der Hafs der Juden gegen die Christen wieder in Glut geraten war. Das wird nun recht bestätigt durch das charakteristische Wort von der Aufgabe des Geistes, die Welt zu überführen περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως (16, 8). Die Zeugenaufgabe des Geistes ist also zuallererst, der Welt zu zeigen, dafs es Sünde war, dafs die Juden nicht an Jesum geglaubt (16, 9), dafs Jesus vielmehr ὁ δίκαιος war und

deshalb in die Herrlichkeit des Vaters eingegangen ist (16, 10). durch Jesus auch der Herrscher dieser Welt bereits gerichtet ist (16, 11). Danach soll also die Haupttätigkeit des Zeugengeistes sein der Nachweis, dafs die Juden ein ungeheures Verbrechen damit begangen (περὶ ἁμαρτίας), dafs sie Jesum, den heiligen Gesandten des Vaters (περὶ δικαιοσύνης), verwarfen. Erwägt man nun, wie die Zeugentätigkeit der Apostel nach dem eigenen Auftrage Jesu inhaltlich dieselbe sein soll wie die des Geistes (15, 26 27), so geht ein neues Licht auf über den Zweck des Evangeliums. War sich der Evangelist nicht bewufst, dafs er mit der Abfassung des Evangeliums auch die Tätigkeit des μαρτυρεῖν (15, 27) vollzog? Nun denn, wenn der Apostel seine Zeugenstimme erhebt, so ist doch wohl im voraus zu erwarten, dafs er über das zeugen wird, was er in derselben Schrift als ersten Gegenstand des Geistes- und damit des apostolischen Zeugnisses angibt — den Erweis führen wird περὶ ἁμαρτίας. über die grofse Schuld der Juden, die sie mit ihrem Unglauben, mit ihrer Verwerfung Jesu als des Messias begangen. Wir hätten hier also ein Gegenstück zu 20, 31, eine bestimmte Zweckandeutung zur dortigen bestimmten Zweckangabe. Der Inhalt beider ergänzt sich trefflich: Indem der Evangelist darstellt, dafs die Juden eine Sünde, ein Verbrechen begangen, dafs sie Jesum als den Messias, den Gottessohn verwarfen, führt er zugleich auch den Beweis, dafs Jesus wirklich der Christus war.

Aus der Leidensgeschichte seien nur zwei Punkte als besonders markante Zeichen der antijüdischen Tendenz herausgegriffen. Der erste ist die eigentümliche Zeichnung des Pilatus. Es ist ganz auffallend, wie bei Johannes alles zusammengetragen erscheint, was ihn entlasten kann. Sein Widerstreben, die eigentümliche Behandlung, die er Jesu angedeihen läfst, worin das Gefühl einer gewissen Achtung vor ihm recht stark durchschlägt, wie er Schritt für Schritt weitergedrängt werden mufs bis zur schliefslichen verzweifelten Entscheidung, das alles ist bei keinem Synoptiker so dargestellt. Wenn nun die Schuld des Pilatus offensichtlich

herabgedrückt wird, so geschieht das nur im Hinblick auf die Schuld der Juden. Je mehr Pilatus entlastet wird, desto mehr werden die Juden belastet. Das dreimalige öffentliche Bekenntnis des Pilatus, er finde keine Schuld an Jesus (18, 38; 19, 4 6), hält sie nicht auf; sie gehen darüber hinweg. Die durch sie vereitelten Bemühungen des Pilatus, Jesum frei zu lassen, häufen ihre Schuld bis ins Entsetzliche. — Der zweite Punkt, den wir berühren wollen, ist die erschütternde Szene 19, 14 15. Da entäufsern sich die Juden nicht blofs Jesu als des Messias, sie rufen überhaupt: „Wir haben keinen König." Damit haben sie sich selbst und das Judentum gerichtet, indem sie den Messiasgedanken ausgeschaltet haben: das ist offenbar die Auffassung der Bedeutung dieser Szene seitens des Evangelisten.

Man fasse nun das Ganze nach seinen Hauptmomenten zusammen: Johannes läfst Zeugen für Jesus eintreten, deren Autorität für die Juden selber unantastbar ist — den Täufer, Moses: und er zeigt, wie die Juden deren Zeugnis verwerfen. Der Evangelist läfst die abgesandten Häscher, durch das Übermenschliche in Jesu Worten überwunden, voll Bewunderung für ihn zurückkehren; er läfst aus der Synedristen Mitte selber einen erstehen und dartun, dafs ihr Vorgehen gegen Jesus sich nicht auf das Gesetz stützen könne: und er schildert, wie sie in stolzer Selbstverhärtung darüber hinwegschreiten. Johannes läfst ihnen Kap. 9 ihre Scheingründe für ihren Unglauben einen um den andern entwinden, bis dieser in seiner vollen Nacktheit dasteht. Er läfst schonungslos die allerletzten, tiefsten, schwärzesten Wurzeln ihres Unglaubens, ihre schlechten Werke, ihre Teufelsgelüste, ihre Ehrsucht, ihren Eigennutz (Kap. 10), ihre weltlich-politischen Rücksichten blofslegen. Er läfst ihren Unglauben als Sünde brandmarken, für die es keine Entschuldigung gibt. Pilatus erscheint bei ihm in besserem Lichte, um auf die Juden um so tiefere Schatten der Verschuldung werfen zu können. Ihr Urteil wird wiederholt mit erbarmungsloser Härte gesprochen: sie sind schon gerichtet (3, 18); sie haben das ewige Leben nicht (4, 36); sie sprechen

schliefslich über sich selbst ihr eigenes Urteil (19, 14 15). Auch über das Leben des gehafsten Christus hinaus wird der düstere Schatten des jüdischen κόσμος sich erstrecken. Nimmt man noch dazu, dafs schon im Anfang des Evangeliums (1, 11) der tragische Ton von der Sünde der Verwerfung Christi durch die Juden angeschlagen wird, so läfst sich denn doch wohl nicht mehr verkennen, dafs hier kein Spiel des Zufalls vorliegt, sondern dafs eine bewufst ordnende Hand alle diese Züge, Tatsachen, Ereignisse, Schilderungen zu einem grofsen ἔλεγχος περὶ ἁμαρτίας, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς αὐτόν gegen Juden oder jüdisch beeinflufste Elemente zusammengefügt, wie dies ja der Apostel selbst als erste Zeugentätigkeit für Jesus bestimmt andeutet. Wenn hier keine Tendenz vorliegt, dann wird sich schwerlich je eine nachweisen lassen.

Schanz sagt nun ganz richtig, man könne nur im Zweifel sein, ob der Evangelist gegen Juden oder Judaisten sich wende. Man ist aber jetzt über einen wichtigen Punkt ziemlich im reinen, dafs nämlich das vierte Evangelium nicht zu Zwecken der christlichen Propaganda in Juden- oder Heidenkreisen geschrieben sei, sondern dafs es seine Leser in christlichen Gemeinden suche[1]. Was hat nun den Evangelisten veranlafst, eine Geschichte Jesu mit der Tendenz zu schreiben, seine Messianität und in korrelativem Verhältnis dazu die Schuldbarkeit seiner Verwerfung durch die Juden nachzuweisen? Die Antwort mufs in den Verhältnissen seiner Zeit liegen. Ein Tendenzwerk wird ja immer aus den Säften der Gegenwart geboren. Es müssen also zur Zeit, da Johannes sein Evangelium schrieb, Verhältnisse sich gefunden haben, welche eine Schrift mit der bezeichneten Tendenz notwendig machten. Das kann aber nur — Johannes schrieb ja für Gläubige — eine starke Bedrohung des Glaubens an die Messianität Jesu durch jüdische Elemente gewesen sein. Inwieweit diese rein jüdisch, inwieweit judaistisch waren, läfst sich schwerlich mehr genauer feststellen. Nur ist wohl selbst-

[1] Vgl. Belser 319—321.

verständlich, dafs auf jeden Fall die Bewegung von Juden ausgegangen sein, aber auch in den christlichen Gemeinden, insbesondere bei den Judenchristen[1] eine bedeutendere Verwirrung hervorgerufen haben mufs, da ja sonst eine derartige Schrift nicht notwendig war. Diese Gefahr mufs aber in den asiatischen Gemeinden[2] eine allgemeine gewesen sein. Hätte sie blofs für die eine oder andere Gemeinde bestanden, so hätte, sofern persönliches Auftreten unmöglich war, doch gewifs ein Brief genügt. Dafs der Apostel die Form einer so grofsen, zielbewufsten, die Autorität Jesu selbst für den Zweck überall in Anspruch nehmenden Schrift wählte, zeugt von einer allgemeinen, tiefergreifenden, umfassenderen Gefahr, die vom Judentum ausging. Die alte Tradition, dafs Johannes auf Andringen der Bischöfe Kleinasiens zur Feder gegriffen[3], kommt dabei vollkommen auf ihre Rechnung, ja ist eine Bestätigung obiger Folgerung. Denn ohne einen gemeinsamen gewichtigen Anlafs werden sie wohl schwerlich dieses Ansinnen an den ja schon greisen apostolischen Hirten gestellt haben. Dafs das Evangelium nach dem Falle von Jerusalem verfafst, brauchen wir nicht mehr zu beweisen: es ist jetzt allgemeine Annahme. Freilich hat man aus dieser Tatsache recht unberechtigte Schlüsse gezogen. Man hat gefolgert, das Judentum könne eben wegen der infolge dieser Katastrophe eingetretenen Zerrüttung keine so bedeutende Macht repräsentiert haben, wie wir sie für unsere Annahme bräuchten.

[1] Wenn auch schwerlich zu bezweifeln sein wird, dafs der gröfsere Teil der Leser des Evangeliums aus Heidenchristen bestand, so ist doch mit nichts erwiesen, dafs die Zahl der Judenchristen minimal war.

[2] Es ist ja nun allgemein zugegeben, dafs das Evangelium zunächst für die Gemeinden Asiens bestimmt war. Vgl. Belser a. a. O.

[3] Can. Mur. 10 ff: „Quarti Evangeliorum Johannis ex decipolis — Cohortantibus condescipulis et eps suis — dixit etc.“ Dieser wie alle die folgenden ähnlichen Berichte stammen nach Zahn aus den Acta Johannis von Leucius. Vgl. Einl. II 450: „Gemeinsam ist den meisten dieser Berichte, dafs die Bischöfe Asiens als Abgesandte ihrer Gemeinden es sind, welche den Johannes zum Schreiben drängen, und dafs die sich regenden Häresien das Bedürfnis eines neuen Evangeliums fühlbar gemacht haben.“

Allein ganz mit Unrecht. Schanz[1] betont das vollkommen richtig. Dafs die jüdische Nation mit ihrer heiligen Stadt und ihrem Tempel zusammengebrochen, ist eine ebenso geistreiche wie unhistorische Konzeption. Es ist nicht einmal nötig, der Rechnung Schäfers beizustimmen, der behauptet, nach der Zerstörung Jerusalems „konnten die Juden vorerst an eine Bekämpfung des Christentums nicht denken. . . . Einige Dezennien später aber, um die Wende des 1. Jahrhunderts, war das schon anders geworden“[2]. Aufser der moralischen Erschütterung hatten die Juden in der Diaspora schwerlich Bedeutenderes erlitten. Der Zusammenbruch eines grofsen Bankhauses mag heutzutage wohl einschneidendere Folgen für das wirtschaftliche Leben einer Nation haben, als jene Katastrophe für das Diaspora-Judentum. Und was die moralische Erschütterung anlangt, so war bei einem Volke wie die Juden das natürlichste Ventil dafür die Äufserung von Hafs, Wut, Ingrimm gegen alle, die ihm feindlich gegenüberstanden[3]. Dafs durch diese Stimmung die doch naturnotwendig immer vorhandene Spannung zwischen Christen und Juden sich verschärfen mufste, ist dann selbstverständlich. Es mag auch von seiten der Christen manches zur Erweiterung des Spaltes geschehen sein. Lag es ja doch zu nahe, die natürlich von christlicher Seite als Gottesgericht über Israel aufgefafste Zerstörung der heiligen Stadt den Juden im täglichen Verkehr vorzurücken. Dafs das wie glühendes Blei für ihre Wunde war, ist einleuchtend. So mag diese Hassesbewegung immer weitere Kreise des kleinasiatischen Judentums ergriffen haben. Anderseits ist aber auch recht erklärlich, dafs das von den Judenchristen zweifellos zu tiefst mitgefühlte Nationalunglück für die Juden den Anlafs zu dem Versuch bot, das gelöste

[1] S. 36.

[2] S. 278. Auch Knabenbauer spricht von einer „synagoga post ruinam urbis et templi rediviva“. S. 22.

[3] Wir finden, dafs Belser (330) denselben Gedanken äufsert: „Die Katastrophe vom Jahre 70 . . . erregte den Hafs gegen das Christentum bei vielen noch stärker.“

Band mit ersteren wieder zu knüpfen. Dafs sie dann auch die Scheidewand zwischen ihnen und ihren christlichen Stammesgenossen, nämlich den Glauben der letzteren an Jesu Messianität, zu beseitigen trachten mufsten, liegt auf der Hand. So waren die Juden nach einer doppelten Richtung gefährlicher geworden, als das vorher der Fall war, nämlich als Hasser für die treuen und als Versucher zum Abfall für die minder festen Christen. Die zweite Gefahr war wohl nicht geringer als die erste. Die oben erörterte Stellungnahme des Apostels gegenüber dem doch von den Juden ausgehenden Einwande, als ob die historische Erscheinung Jesu für einen Messias zu erbärmlich sei, zeigt das genügend. Der Einwurf hatte gewifs für viele Christen, besonders Stammesgenossen, etwas Verlockendes; für letztere deshalb besonders, weil das alte jüdische Herrlichkeitsbild des Messias aus dem Herzen derselben schwerlich ganz ausgelöscht war. Aber auch für die aus dem Heidentum stammenden Christen war eine Krise, wie sie durch diese jüdische Bewegung und durch einen allenfallsigen Massenabfall christlicher Brüder hervorgerufen werden konnte, gewifs nicht ohne Bedenken, abgesehen davon, dafs auch für sie wohl jederzeit der alte Schatten der μωρία, des σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ das Licht der δόξα des Christus verdunkeln konnte. So war es auch für sie nicht überflüssig, dafs Johannes der Darstellung der δόξα des Messias eine so durchgreifende Sorgfalt im Evangelium gewidmet hat. Als Resultat unserer bisherigen Untersuchung glauben wir also hinstellen zu können: Zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums waren die johanneischen Christengemeinden von einer grofsen, allgemeinen, von den Juden herrührenden Gefahr bedroht, deren Leugnung der Messianität Jesu im Christentum, namentlich unter ihren christlichen Stammesgenossen, Anhänger gewann.

Nun kommen wir zu unsern Konsequenzen für den Brief. Ist es möglich, dafs eine so grofse, mächtige, ganz Asien umfassende Bewegung so rasch sollte angeschwollen oder so sturmartig sollte vorübergerauscht sein, dafs sich im Brief keine Spur davon sollte entdecken lassen, sei nun dieser vor

oder nach dem Evangelium geschrieben? Auf keinen Fall geht es ja an, Brief und Evangelium auf gröfsere Zeiträume auseinanderzurücken. Es ist also von vornherein höchst wahrscheinlich, dafs diese Gefahr vom Judentum her auch zur Zeit der Entstehung des Briefes mehr oder minder ausgebildet bestand. Wie aber nun, wenn in beiden Schriften die Gegner mit ganz gleichen Leugnungsformeln auftreten? Wenn ihnen gegenüber die ganz gleichen Bekenntnisformeln erscheinen? Wird da bei diesen in allem anerkanntermafsen so verwandten und zeitlich auf keinen Fall weit abstehenden Schriften die ohnehin schon grofse Wahrscheinlichkeit nicht zur Gewifsheit? Dafs im Evangelium Front gemacht wird gegen solche, die leugnen, dafs Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist oben gezeigt. Ihnen gegenüber thronen auf den Spitzen des Evangeliums die Bekenntnisformeln: Jesus ist der Christus, der Heilige, der Sohn Gottes (1, 34; 6, 69; 11, 27; 20, 31). Das hat im Evangelium nur den Sinn: Jesus ist der verheifsene Messias und als solcher der Sohn Gottes — auch das haben wir gesehen. Im Briefe leugnen die Gegner gleichfalls, dafs Jesus der Christus, der Sohn Gottes. Gleichfalls lautet dort die christliche Bekenntnisformel: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Und das sollen nun ganz andere Gegner sein; und diese gleichen Formeln sollen nun einen ganz andern Sinn haben! Und welch andern Sinn! Im Evangelium besagt die Formel: Jesus ist der verheifsene Messias; im Brief dieselbe Formel: Jesus ist identisch mit dem himmlischen Äon, dem Geistwesen, das Christus heifst! Und dabei ist es notwendig, auch den ganzen Hintergrund völlig zu verändern. Im Evangelium ist es der jüdische Dunstkreis, der sich drohend über den Gemeinden heraufzieht; im Briefe sind die seltsamen Wolken des Gnostizismus heraufgezogen und verfinstern für die Gemeinden die Sonne. Grofse historische Bewegungen wechseln wie die Kulissen. Wenn es sich doch in der einen Schrift um eine weitere Fortbildung der in der andern gezeichneten Bewegung handelte! Wenn man sähe, wie nun eine neue neben die alte sich einschiebt! Aber im

Briefe kein charakteristischer Zug der Gegner des Evangeliums, in diesem nichts von den Feinden im Briefe. Aber nicht genug! Es sind nicht blofs die Leugnungs- und Bekenntnisformeln gleich in Brief und Evangelium, der Apostel gebraucht sogar in beiden Schriften dieselben strategischen Wendungen gegen den Feind. Wir sind in anderem Zusammenhang darauf zu sprechen gekommen[1]. Im Brief führt Johannes den vernichtendsten Schlag gegen die Gegner dadurch, dafs er ihnen den Besitz Gottes, das Haben Gottes, damit jede Verbindung mit ihm abspricht, sie als gottlos erweist, und das auf Grund ihrer Leugnung, dafs Jesus der Christus. Gegen die, welche Jesus als den Christus nicht anerkennen wollen, führt der Heiland ganz das gleiche aus: damit, dafs sie ihn verwerfen, zeigen sie, dafs sie den Vater nicht einmal kennen, geschweige denn eine nähere Verbindung mit ihm haben[2]. Sind diese gleichen strategischen Operationen in ihrer Eigentümlichkeit nicht ein recht energischer Hinweis, dafs der Feind auf gleichem Terrain zu suchen ist?[3]

So sind wir mit diesem Beweis zu Ende. Wir legen auf ihn Gewicht. Er scheint ja für die nach Eliminierung der doketischen Konkurrenz um den Eigentumstitel der Irrlehre im Brief nur noch übrige Frage, ob Jesus als nicht identisch mit dem gnostischen Äon Christus ausgegeben wurde, oder ob man ihm die Messianität mit der fraglichen Formel absprach, entscheidend zu sein.

[1] S. 4. [2] 8, 19 41—43; 12, 44 45.

[3] Damit ist natürlich, wie bereits angedeutet, keineswegs behauptet, dafs der Brief die wesentlich gleiche Gegnerschaft auch in dem gleichen Stadium wie im Evangelium voraussetzt. Vielmehr zeigt der Brief ein bedeutend verschiedenes Stadium der Entwicklung. Hier treten Christen als Häupter des Antichristentums auf (ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον 2, 19), nach allem, was wir gesagt, müssen wir annehmen, Judenchristen. Ihre jüdischen Stammesgenossen haben nicht umsonst gearbeitet, aber was sie gewollt, erreichten sie zunächst nicht ganz. Der Bruch mit dem Christentum sollte nicht vollzogen werden. Man wollte innerhalb desselben bleiben trotz der Leugnung der Messianität Jesu. Aber die starke Reaktion seitens der Gläubigen führte zur gewaltsamen Ausscheidung.

4. Nähere Untersuchung über den Ausdruck ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (1 Jo 4, 2).

Man wird sich noch erinnern, dafs wir bereits früher von dieser Formel gesprochen. Damals haben wir aber darauf verzichtet, den Ausdruck selber genauer zu analysieren und seinen Sinn aus ihm heraus zu bestimmen, sondern haben ihm von aufsen, nämlich durch Folgerungen aus dem Kontext, beizukommen gesucht. Jetzt ist es Zeit, das Verschobene nachzuholen, um das gewonnene Resultat von der Messiasleugnung der Irrlehrer gegen die aus obiger Formel geholten Schwierigkeiten sicherzustellen. Dabei haben wir auf einen Augenblick in das Gebiet der biblischen Theologie zu treten. Es handelt sich ja um die Bedeutung des sarkischen und göttlichen Elementes in der Person Ἰησοῦς Χριστός nach der johanneischen Auffassung. Auszugehen werden wir haben von dem Verhältnis, das dem Apostel zwischen den beiden Begriffen ὁ Χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ besteht. Allerdings ist bereits dargetan, dafs der eine Begriff, wenn auf Ἰησοῦς angewandt, den andern mit sich führt[1]. Hier haben wir aber noch den Grund dieser Zusammengehörigkeit beider Begriffe, ihren inneren Zusammenhang kurz zu erörtern.

Nach Johannes ist die Offenbarung des Vaters ohne Zweifel eine Aufgabe des Χριστός, eine messianische Tätigkeit (Jo 17, 3 4 6). Diese kann aber nur der Sohn Gottes vollziehen (1, 18; 3, 11 13 31 32; 6, 46; vgl. 1, 9; 3, 19; 12, 35). Eine Aufgabe des Christus ist es ferner, dafs er sein Leben hingebe für seine Schafe (10, 11 17 18: ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου), dafs er sein Fleisch hingebe für das Leben der Welt (6, 51), dafs er als Lamm Gottes die Sünde der Welt wegnehme (1, 29 36), dafs er die Sklaven der Sünde befreie (8, 34—36), dafs er erhöht werde, wie die Schlange in der Wüste von Moses erhöht wurde, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde gehe (3, 14 15). All das ist messianische Tätigkeit. Aber niemand kann sie wirksam voll-

[1] S. 8—11.

führen als der eingeborne Sohn, den der Vater geschickt, dafs jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe (3, 16). Denn nur ihm hat der Vater gegeben, das Leben in sich zu haben (5, 21 24 25 26). Darüber kann nach johanneischer Auffassung schwerlich mehr ein Zweifel sein, und Weifs[1] drückt dies richtig so aus: „Einen Messias, der nicht in diesem höchsten Sinne Sohn Gottes ist, kann es [nach Johannes] gar nicht geben." Für Johannes hatte also die Formel „Jesus ist der Christus (der Messias)" den Sinn: „Jesus ist der zum Heil der Welt vom Vater gesandte Sohn Gottes."

Nun betrachten wir, welches die messianische Bedeutung der σάρξ Christi in den Augen des Apostels war. Wir gehen aus von 1, 14: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit wie die des Eingebornen vom Vater her, voll Gnade und Wahrheit." Darin spricht sich offenbar das Seligkeitsbewufstsein des Apostels aus, dafs er mit eigenem Auge die Herrlichkeit des Logos hat schauen dürfen. Aber es ist auch ganz deutlich, dafs das Schauen dieser Herrlichkeit nur ermöglicht wurde durch die σάρξ des Logos. Er ist Fleisch geworden und hat im Fleisch unter uns gezeltet, und deshalb haben wir ihn mit unsern Augen schauen können. Die σάρξ des Logos erscheint also hier ganz unzweideutig als ein Mittel zur Offenbarung der Herrlichkeit, der Gnade, der Wahrheit. Das Objekt des Schauens ist der Logos, der Sohn Gottes mit seinen nur ihm eigenen messianischen Heilsschätzen der Gnade und Wahrheit. Aber erst durch die σάρξ ist, wie die Offenbarung, so auch das Schauen derselben möglich geworden. Die σάρξ ist also das instrumentale, dienende, wenngleich notwendige messianische Moment, das Erste aber am Messias ist die Gottessohnschaft mit ihrer Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit. Dieses Verhältnis ergibt sich mit derselben Klarheit aus der verwandten Stelle

[1] Lehrbegriff 155.

1 Jo 1, 1—2. Als Objekt des Hörens, Sehens, Schauens, Greifens macht Johannes in keiner Weise die leibliche Erscheinung des Herrn namhaft; nein, alle seine Sinne haben wahrgenommen περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς[1], oder, wie es V. 2 heifst, er hat das Leben gesehen, das beim Vater war und ihm (sowie den Mitaposteln) erschienen ist. Das ist offenbar das göttliche Element im Christus. Allein die Ausdrücke der Wahrnehmung in V. 1 sowie V. 2 lassen darüber keinen Zweifel, dafs die σάρξ als Offenbarungsmittel gedacht ist. Freilich ist sie auch nicht mehr als ein Mittel in den Augen des Johannes, welche durch die σάρξ hindurch den göttlichen Glanz der δόξα leuchten und die Fülle messianischer Gnade und Wahrheit in ihr deponiert sehen.

Die gleiche Stellung weist Johannes der σάρξ bei den messianischen Aufgaben im einzelnen zu. Weil es der eingeborne Sohn Gottes ist, der erhöht werden soll, wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat, darum wird jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde gehen und das ewige Leben haben (3, 16). Aber der eingeborne Sohn Gottes kann nicht erhöht werden, wenn er nicht υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist (3, 14); nur dann kann er seine ψυχή geben (10, 18), damit seine Schafe das Leben haben (10, 11), wenn er eine solche hat; sein Blut reinigt deshalb von aller Sünde, weil es ist τὸ αἷμα Ἰησοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (1 Jo 1, 7), also das Blut des Gottessohnes; aber der Gottessohn mufs eben dazu Blut zu eigen haben, und das ist nicht möglich ohne die σάρξ. Nicht die σάρξ als σάρξ gibt der Welt das Leben (6, 51), sondern insofern sie das Objekt ist, das er hingibt. Und nicht ist es die mera caro, die den Geniefsenden das Leben bringt (6, 50 53), sondern sein Fleisch, das Fleisch desjenigen, der es dahingibt für das Leben der Welt. Von dem Fleische, das er hat, sagt er ja auch οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν (6, 63) — nämlich das blofse Fleisch. Aber bei alledem verkennt

[1] Der Ausdruck wird nicht auf das ἀπαγγέλλομεν (V. 3) zu beziehen sein. Ob λόγος hier persönlich zu fassen sei, ist für uns nicht von Bedeutung. Vgl. die Kommentare, die Langes und Breites darüber haben, besonders Lücke, Düsterdieck, auch Ebrard.

Johannes doch in keiner Weise, dafs der Sohn Gottes eben Fleisch haben mufs, wenn er es hingeben soll zum Leben der Welt, wenn es dem Essenden Leben bringen soll. Es ist ganz klar, dafs nach Johannes nur der Sohn vollgültiger ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν sein kann (1 Jo 4, 10), allein ebenso wahr ist, dafs Johannes sich einen ἱλασμός ohne Lebensopfer, ohne Lammesschlachtung (Jo 1, 29 36) nicht denken kann. Es ist also bei Johannes durchweg ersichtlich, dafs ihm der unendlich beherrschende Begriff in seiner Messiasidee der des Sohnes Gottes, dagegen der dienende, wenn auch notwendige Nebenbegriff der der σάρξ war. „Jesus ist der Christus" bedeutet ihm also, wenn er es genau fassen will: Jesus ist der vom Vater gesandte Sohn, damit er vermittelst des Fleisches der Welt das Heil erwirke; oder, will er es kürzer ausdrücken, wie kann er es treffender, als wenn er sagt: Jesus ist der im Fleisch gekommene Sohn Gottes? Dafs er der Sohn Gottes ist, das ist ganz ersichtlich der Hauptbegriff, dafs er im Fleisch gekommen, hat ganz die entsprechende nebensächliche Stellung. Und da wären wir ja schon recht nahe bei unserer Formel in 1 Jo 4, 2 — immerhin aber noch nicht ganz. Es bleibt noch zu erklären, welcher psychische Vorgang den genannten Gedanken gerade in diese Form geprägt hat: Ἰ. Χ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Es dürfte sich die Sache folgendermafsen verhalten: In 4, 2 steht anders als in 4, 9, wo das Nacheinander, das Werden des Messias dargestellt wird (vgl. Jo 1, 14), die volle Persönlichkeit Jesu Christi mit allem, was sie ausmacht, mit ihrem ganzen Inhalt, vor des Apostels Seele, also das Gewordene, das er sozusagen nur analysiert. Das deutet der historische Name Ἰησοῦς Χριστός recht bestimmt an. Wenn der Apostel noch etwas hinzufügt, so kann das nichts Neues sein: es können nur die in Ἰησοῦς Χριστός eingeschlossenen Momente auseinandergelegt sein. Darum auch die partizipielle Attributivform. Wenn nun Johannes von dem Bekenntnis zu dem im Fleisch gekommenen Jesus Christus spricht, so liegt in diesem Gekommensein gewifs der Präexistenzgedanke, der sich nur auf den Sohn Gottes beziehen kann. Nicht als ob

das nicht schon alles in dem Ἰησοῦς Χριστός enthalten gewesen wäre, sondern nur so, dafs der Apostel den in Jesus Christus enthaltenen Gedanken von dem in die Welt gekommenen Sohn Gottes einzeln und bestimmt andeutet. Ebenso ist es mit dem beigefügten ἐν σαρκί. Auch das liegt schon im historischen Namen des Herrn. Der Apostel mufs ja dabei an die historische Persönlichkeit Christi denken. Ἰησοῦν Χριστόν ist also das Hauptobjekt des ὁμολογεῖν. Johannes deutet dann nur mehr die darin enthaltenen Teile seines Messiasbegriffes — das Gekommensein von einer höheren Welt, hiermit die Gottessohnschaft und das Offenbarungsmittel (ἐν σαρκί) — noch eigens und bestimmt an. Diese Sachlage haben auch einige Erklärer richtig herausgefunden. So besonders Luthard[1] und Weifs[2]. Die genauere Auseinanderlegung des Namensinhaltes im attributiven Partizip entspricht aber völlig der Absicht des Apostels an dieser Stelle, ein für alle Fälle brauchbares Kennzeichen des wahren Geistes anzugeben.

Haben nun die Irrlehrer Jesus in demselben Sinne als Messias geleugnet, in dem er es nach dem Apostel ist — und das ist eigentlich selbstverständlich und oben[3] auch begründet —, so mufsten sie naturgemäfs durch eine Formel getroffen werden, die eben nichts anderes als die genaue Messiasvorstellung des Apostels enthält. Somit hat Johannes auch hier nur die Leugner der Messianität Jesu im Auge.

Wir wollen nun noch, um nichts zu unterlassen, die Gegengründe einer genaueren Prüfung unterziehen. Wir teilen zu diesem Behufe die Gegner in zwei Gruppen. Die erste sollen die bilden, die in 4, 2 den reinen Doketismus vorfinden; die andere alle, die diese Stelle gegen eine Auflösung der Person Jesu Christi in den Menschen Jesus und den himmlischen

[1] S. 254. Jesus Christus sei als Objekt zusammenzufassen, „also nicht eine Tatsache, etwa die Menschwerdung, sondern die Person Jesu Christi selbst in ihrer absoluten Heilsbedeutung wie geschichtlichen Wirklichkeit“ — sei Objekt.

[2] Die drei Briefe des Ap. Joh. 113. „Darin (in dem Namen Jesus Christus) liegt für den Verfasser bereits, dafs der Mensch Jesus, der diesen Namen führt, der ewige Sohn Gottes . . . ist.“ [3] S. 9 f.

Christus gerichtet sein lassen. Unmöglich gemacht ist die erste Meinung bereits durch frühere Ergebnisse[1]. Aber sehen wir nun ihre Gründe an. Da sieht es nicht gut aus. Die Mehrzahl dieser Gruppe führt keine Gründe an als höchstens den ausdrücklichen Hinweis auf das ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Unter ihre Zahl glauben wir, abgesehen von Älteren, wie S. Schmidt, Calmet, die kein Interesse an der Frage hatten, rechnen zu müssen Sander[2], Düsterdieck[3], Bisping[4], Mangold[5], Hilgenfeld[6], Rothe[7], Henle[8], Weizsäcker[9] u. a. Mit einer Begründung wie sie Lücke[10] versucht, ist auch nichts gewonnen. Es ist ja sein Grundgedanke schon ganz verfehlt. Er sucht nämlich das charakteristische Prinzip des Evangeliums darin, dafs in Jesus Christus der „θεὸς λόγος σάρξ geworden, in menschlicher Gestalt erschienen sei“[11]. Ganz richtig sagt dagegen Schanz[12]: „Der Evangelist setzt die menschliche Natur als selbstverständlich voraus und beweist, dafs Jesus nicht blofser Mensch war.“ So wird also unsere Position wenigstens vom „doketischen“ Lager aus keine ernstliche Beunruhigung erfahren können. Wir haben nun noch einen

[1] S. 23 f.

[2] „Die andern (4, 2 3) reden wohl von einem Sohn Gottes, von einem Logos, aber sie leugnen . . : das ‚reale Geborensein und Leben und Sterben des Sohnes Gottes‘.“ S. 17.

[3] „Die Irrlehrer, welche Johannes vor Augen hat, sind gnostischer und zwar doketischer Art; das zeigt die V. 2 gegebene Bestimmung ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.“ II 271. Allerdings unterläfst es Düsterdieck, die Art des Doketismus genauer zu präzisieren.

[4] 4, 2 3 gehe gegen Doketen, „welche behaupteten, der Äon Christus habe nur zum Schein einen menschlichen Leib angenommen“. S. 347.

[5] In Bleeks Einleit. 689 A. [6] S. 689 f.

[7] Zu 4, 2 3: „Dieser Stelle zufolge dürfen wir zuversichtlich annehmen, dafs es der gnostische Doketismus ist, vor welchem Johannes seine Leser warnt.“ S. 14.

[8] Die σάρξ bedeute die gesamte menschliche Natur „nur mit der durch die Antithese geforderten Hervorhebung der niederen sterblichen Seite derselben, weil gerade sie für die Doketen der Stein des Anstofses war“ (S. 137). Übrigens, wenn Henle erwiesen glaubte, dafs die Doketen vor den Augen des Apostels ihr Unwesen verbreiteten, dann lag die doketische Fassung für ihn freilich recht nahe.

[9] S. 559. [10] S. 84. [11] S. 84 f. [12] S. 41.

Blick zu werfen auf das Lager derer, die in unserer Stelle die Auflösungslehre bestritten sehen wollen.

Der Hauptreiz der Stelle ist offenbar der doketische. Nachdem dieser geschwunden, hat die zweite Gruppe eigentlich gar kein brauchbares Operationsmaterial mehr. Zwar sucht auch ein Teil dieser Abteilung[1] auf das ἐν σαρκί den Nachdruck zu verlegen und daraus gegen die Auflösungslehre etwas herauszuschlagen; allein trotzdem die Vertreter dieser Stellung nicht wenig und nicht unbedeutend sind — Holtzmann[2], Luthardt[3], Weifs[4] sind wohl darunter zu rechnen —, so rücken sie doch bei dem Versuch des Erweises, wie das ἐν σαρκί oder die Betonung der wahren Menschennatur nicht die doketische, sondern die Auflösungslehre treffen soll, von dem angeblichen Hauptpunkt (ἐν σαρκί) ganz merklich ab, um den Ton darauf zu werfen, dafs Christus es ist, der gelebt und gelitten, nicht der blofse Jesus. Mit dieser Marschänderung gelangen diese Vertreter des zweiten Lagers so ziemlich zur Position derjenigen, die von vornherein den

[1] Manche begnügen sich allerdings mit einer kurzen Bemerkung, wie Cornely III 662, oder Schäfer 339; vgl. 281.

[2] „Da nämlich für den gnostischen Doketismus der göttliche Erlöser mit dem Menschen Jesus nur äufserlich und zeitweilig verbunden war und solchergestalt das Erlöserleben zum blofsen Scheinleben herabsank, besteht das Merkzeichen des wahren Geistes im Bekenntnis des Gegenteils.“ Hand-Komm. 230. Holtzmann will auf die Negierung des Scheinlebens, also auf ἐν σαρκί den Hauptakzent legen; allein der Weg, wie er dazu kommt, zeigt selber an, dafs die Zusammenlegung des Christus und des Menschen Jesus zu einer Persönlichkeit dem Apostel nach Holtzmanns eigener Meinung die Hauptsache sein mufste.

[3] „In der σάρξ Christi ist die ζωὴ αἰώνιος vorhanden ... gegenüber einer Irrlehre, welche das Höhere in Christus als einen von Jesus unterschiedenen Äon fafste.“ S. 254. Auf der σάρξ läge also der Hauptnachdruck; allein die letzte Bemerkung zeigt doch, dafs es sich darum handeln soll, das Höhere, den Christus in der beiderseits anerkannten σάρξ nachzuweisen.

[4] Weifs sieht den Irrtum der Antichristen darin, dafs „sie die wirkliche Menschwerdung des Sohnes Gottes leugneten“ (Die drei Briefe des Ap. Joh. S. 15). Aber des Apostels Absicht ist auch nach Weifs nur, zu betonen, dafs der Sohn Gottes das Leben geführt, das die Irrlehrer ausschliefslich dem Menschen Jesus zuteilten.

Apostel darauf hinarbeiten lassen, dem Sohn Gottes das menschliche Leben und Leiden zu vindizieren, oder seine persönliche Einheit mit dem Menschen Jesus zu betonen. Da sieht man, dafs dabei nicht mehr auf der Wirklichkeit der Menschheit, sondern auf der Zuteilung der wahren Menschheit an den Sohn Gottes der Nachdruck liegt. Besonders klar ist dies zu sehen bei denen, die Χριστόν zum Prädikatsausdruck ziehen, wie namentlich Haupt[1] und Hümpel[2]. Allein gegen diese wie auch gegen Braune[3], Mayer[4] u. a. ist zu sagen, dafs sie nicht beweisen, dafs ihre Auffassung die richtige sein mufs, während unsere Auffassung von verschiedenen Seiten her gefordert wird.

Nur ein Bedenken bleibt noch zu beheben, das, falls es sich begründet erwiese, unsere ganze Auffassung ins Wanken bringen könnte. Es ist die Lesart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν 1 Jo 4, 3. Man mufs zugeben, dafs gewichtige Gründe dafür und dagegen sprechen. Bedeutende Gelehrte wie Zahn entscheiden sich nicht. Bei einer so zweifelhaften Sachlage aber böten die bisher gewonnenen sicheren Resultate selber das Recht zur Ablehnung der fraglichen Lesart. Aber wir glauben die Unechtheit der Lesart auch wirklich nachweisen zu können. Das Zeugenmaterial findet sich z. B. bei Zahn[5] gut zusammengestellt. Das Entscheidende scheint uns darin zu liegen, dafs sich unserer Meinung nach die Entstehung der Lesart ὃ λύει recht natürlich erklären läfst, das Verschwinden derselben aber zu Gunsten des ὃ μὴ ὁμολογεῖ gar nicht. Man denke sich hinein in die Zeit der gnostischen Bewegung, da wirklich

[1] S. 209.

[2] „Potissimum verba ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ostendunt, de confessione illius Iesu agi, quem eundem esse ac Christum in carne ἐληλυθότα declarat.“ S. 20.

[3] „Der Satz spricht mehr für seine Gottheit als für seine Menschheit.“ S. 155.

[4] Es ist ihm der Satz gegen solche gerichtet, „welche Jesum von dem Gesalbten schieden. . . . Dann wäre Jesus nicht der Gesalbte, und der Gesalbte wäre nicht im Fleisch gekommen“. S. 155.

[5] II 577 A. 6

die Irrlehre von der Auflösung Jesu einen grofsen Teil der christlichen Welt in lebhafte Bewegung versetzte. Man suchte nach Waffen zur Widerlegung. Man fand bei Johannes dieselbe Irrlehre bereits klar bestritten. In der Leugnung, dafs Jesus der Christus, wie sie 1 Jo bekämpft wird, mufste man ja damals beinahe notwendig die Leugnung der Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus finden. Was Wunder, dafs man einer Stelle, die nach damaliger Überzeugung gegen nichts anderes als gegen die Auflösungslehre gerichtet war, eine präzisere Fassung gab, dafs man dem johanneischen Gedanken zu noch klarerer Form verhalf, oder, wenn man will, diese Formel an den Rand notierte, von wo sie dann bald in den Text gelangte[1]. Es ist ja auffallend, dafs sie gerade bei den Bestreitern der gnostischen Häresien, zuallererst bei Irenäus, zu entdecken ist[2]. Wäre dagegen das λύειν ursprünglich, wie sollte an seiner Statt das μὴ ὁμολογεῖν hineingekommen sein? Dafs man das so charakteristische und brauchbare Wort fallen liefs, wäre doch nur unter einer Voraussetzung denkbar, nämlich unter der, dafs man es nicht mehr verstand. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. Denn die Formel μὴ ὁμολογεῖν taucht ja schon in der Zeit der gnostischen Bewegung selber auf[3]. Zum mindesten kennt sie bereits Origenes. Und da wird man doch das gnostische λύειν noch verstanden haben. Übrigens ist es klar, dafs diese Formel auch nach dem Verrauschen der gnostischen Flut solange kein Rätsel war, als die Häreseologen auf Ver-

[1] Vgl. Hümpel 21 22; s. auch die von ihm noch vorgebrachten, minder entscheidenden Gründe.

[2] Henle wäre nicht einmal ganz abgeneigt, sie dem Irenäus selber aufs Konto zu setzen, was wohl nicht angeht. Sonst ist das von ihm Vorgebrachte recht gut. „Dachte er (ein Abschreiber)“, sagt er, „dabei an Cerinth, der ja nach Irenäus (I 26, 1) den Unterschied von Jesus und Christus ganz besonders schroff betonte . . ., so wäre einerseits die Lesart ὃ λύει bei Irenäus sehr erklärlich, und anderseits läge auch die Wahrscheinlichkeit sehr nahe, dafs die Variante eben aus seiner Zeit und vielleicht seiner nächsten Umgebung (wenn nicht von ihm selbst) stammte.“ S. 141.

[3] Vgl. Zahn a. a. O.

ständnis rechnen konnten. Eine Vertauschung des ὃ λύει mit dem ὃ μὴ ὁμολογεῖ erscheint also durchaus ausgeschlossen, wenn das erstere ursprüngliche Lesart war. Das ὃ λύει wird also wohl oder übel die Originalität der andern Formel ὃ μὴ ὁμολογεῖ überlassen müssen [1].

Der Autoren, die mit uns in der betreffenden Stelle die Messianität Jesu ausgesprochen finden, sind nun allerdings nicht viele, wenigstens unter den Neueren. Auf manche Ältere können wir uns aber deshalb nicht berufen, weil sie viel Unrichtiges beimischen. So ist das, was Löffler [2] sagt, schwerlich zu unterschreiben. Bleek [3] scheint dagegen beinahe ganz für uns zu sein. Schanz [4] läfst die Möglichkeit unserer Erklärung wenigstens offen. Jedoch bleibt die Beweisführung aus den Quellen selber immer die Hauptsache, und diese sind, das glauben wir gezeigt zu haben, entschieden für uns.

5. Der Abschnitt 1 Jo 5, 5—13.

Wenn unsere obige Ausführung richtig ist, wonach 1 Jo 5, 6 von denselben Irrlehrern die Rede ist wie 1 Jo 2, 22 [5], wenn man ferner für bewiesen annimmt, dafs die Irrlehre an dieser letzteren Stelle die Messiasleugnung ist [6], so ergibt sich auch hier von selbst, dafs die Leugnung vom Kommen Jesu im Blut gleichwertig ist mit der Negierung seines messianischen Charakters. Wir werden uns aber hier noch eigens — ähnlich wie im vorhergehenden Abschnitt mit 4, 2 3 — mit dieser Stelle befassen, einmal zur Sicherstellung unserer Er-

[1] Wir können also hier Belser (377 A. 5) nicht beistimmen.

[2] „Wer euch Jesum nicht darbietet als Messias, und zwar τὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, i. e. eum, qui pauper, humilis morti obnoxius tamquam crucis supplicio affectus est, den nehmt nicht als Lehrer an.“ S. 165.

[3] „Wer bekennt Jesus als den im Fleisch gekommenen, d. i. auf Erden erschienenen Christus. Der Apostel hat demnach bei seiner Polemik nur im allgemeinen Menschen vor Augen, welche ... vom Christentum wieder abgefallen waren oder wenigstens nicht mehr den vollen Glauben an Jesus als den Christ und Sohn Gottes hatten.“ S. 688 f.

[4] „Selbst die prägnantesten Stellen (2, 22 f; 4, 2 3) können als Bestreitung der Leugnung der Messianität Jesu gefafst werden.“ S. 43.

[5] S. 12—18. [6] S. 24—62.

klärung gegenüber andern Auffassungen, dann aber auch deshalb, weil wir daraus bis zu einem gewissen Grad den positiven Inhalt der Lehre über Christus, wie sie die johanneischen Gegner vertraten, zu gewinnen hoffen.

Wir haben nun bei der Untersuchung über die Stelle da einzusetzen, wo wir oben aufgehört haben, und nur das dort gewonnene Resultat herüberzunehmen. Dieses war, dafs das Kommen durch Wasser und Blut charakteristische Merkmale des Christus sein müssen. Daraus ergibt sich nun sofort, dafs das ἔρχεσθαι vom messianischen Auftreten Jesu zu verstehen ist. Das ist übrigens auf Grund des sonstigen johanneischen Sprachgebrauches nun fast allgemein angenommen. Weiter kann es sich aber nur um zwei Momente handeln, die in das Leben Jesu fallen. Dafür spricht auf das klarste das historische Tempus (ἐλθών). Diese beiden Momente können aber nicht zwei verschiedene Seiten oder Faktoren eines Ereignisses sein, sondern sie stellen zwei zeitlich voneinander abliegende verschiedene Ereignisse im Leben Jesu dar. Sonst könnten sie nicht nachher zu zwei selbständigen Zeugen gemacht werden. Zu beachten ist ferner, dafs Wasser und Blut in V. 6 noch nicht als Zeugen erscheinen; da ist es allein der Geist, der bezeugt, dafs Jesus der im Wasser und Blut Gekommene, der Christus ist. Das hindert aber nicht, dafs Wasser und Blut hier eine Bedeutung haben, die tatsächlich den durch sie Gekommenen als Messias unbedingt charakterisieren soll. Sobald festgestellt ist, dafs eine Persönlichkeit durch Wasser und Blut gekommen, ist ihr Christuscharakter erwiesen. Diese Feststellung allein ist Aufgabe des πνεῦμα, nicht aber macht der Geist hier Wasser und Blut zu Merkmalen des Christus. Er konstatiert nur, dafs diese Merkmale auf diese Person zugetroffen. Der Hauptnachdruck liegt nun offenbar auf dem Blut. Dieses ist also das Hauptmerkmal des Christus und Gottessohnes. Das Kommen im Wasser allein ist nicht notwendig ein unfehlbares Kennzeichen des Gottessohnes. Es kann sogar einer bekennen, dafs Jesus der ist, der im Wasser gekommen, und gleichwohl leugnen,

dafs er der Christus ist. Jedoch mufs auch das ὕδωρ, richtig verstanden, ein Merkmal des Messias sein; andernfalls könnte es Johannes nicht so betonen, wie dies durch die gleichwertige Stellung δι' ὕδατος καὶ αἵματος geschieht, er würde es auch schwerlich im folgenden zu einem selbständigen Zeugen für die Christuseigenschaft Jesu machen. Johannes und seine Widersacher müssen sich also bezüglich des ὕδωρ auf dasselbe Faktum oder auf dieselbe Sache beziehen. Beide müssen darin eine höhere Bedeutung für die Persönlichkeit Jesu erkannt haben, nur dafs Johannes darin ein Merkmal des Christus sah, die Gegner aber nicht. Beim Blut verhält sich die Sache anders. Das ist ein ganz unzweideutiges Kennzeichen des Christus. Würden die Gegner es anerkannt haben, so hätten sie damit die messianische Eigenschaft Jesu vollständig zugegeben. — Das sind die Hauptsätze, die uns bei Auffindung des wahren Sinnes der Stelle leiten müssen. Wir ziehen auch das Evangelium in die Untersuchung, weil zwei so hervorragende messianische Momente, wie sie in ὕδωρ und αἷμα enthalten sind, in einer auf den Erweis der Messianität Jesu abzielenden Darstellung unmöglich fehlen können [1].

Beginnen wir mit dem αἷμα, weil dieser Beweisgang der einfachere ist. Dafs mit diesem Worte die Blutvergiefsung Jesu im Tode, also sein Kreuzestod, aber in seiner Heilsbedeutung zu verstehen sei, ist zweifellos. Das bestätigt der Brief selber. Wenn es 1, 7 heifst, dafs sein Blut uns reinigt von aller Sünde, so ist doch nur sein Erlösertod mit dem αἷμα gemeint. Auf die messianische Bedeutung seines Todes weist im Evangelium gleich anfangs das Täuferzeugnis hin (Jo 1, 29 36), das ohne Zweifel auf Isaias Kap. 53 zurückblickt. Wenn Jesus erhöht werden soll, wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat, so ist dabei gewifs (wenigstens auch) an den Kreuzestod zu denken, und dafs daraus das Heil fliefst, zeigt klar genug Jo 3, 15 16. Ebenso ist in der Hingabe seines Lebens für seine Schafe (Jo 10, 11), die ja eine Erfüllung des Gebotes vom Vater ist (Jo 10, 18), der ihn als

[1] S. 24—50.

Erlöser in die Welt gesandt (Jo 3, 16), desgleichen in der Sanctificatio für seine Jünger (Jo 17, 19) die Heilsbedeutung seines Todes zu ersehen. Dasselbe auch daraus, dafs er sein Fleisch hingibt für das Leben der Welt (Jo 6, 51). Dem Apostel ist also Jesus der Erlöser nicht, wenn er nicht sein Blut und Leben hingibt zum Heil der Welt. Wer also seinen Heilandstod leugnet, der leugnet die Erfüllung der messianischen Hauptaufgabe weg, und ohne Vollziehung dieser Aufgabe kein Christus, und vollziehen kann sie nur der Sohn Gottes. Wer also sagt, Jesus sei nicht im Blut gekommen, habe nicht sein Leben hingegeben zur Errettung der Welt, der leugnet offenbar, dafs Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Somit kann die Leugnung, dafs Jesus im Blut gekommen, nichts anderes bedeuten als dies: Jesus hat nicht den Heilandstod zur Wegschaffung der Sünden der Welt, zum Heil der Welt erduldet, darum ist er nicht der Christus, der Sohn Gottes. Im ganzen Evangelium findet sich sonst kein gleichwertiges messianisches Moment, das durch αἷμα bezeichnet werden könnte[1]. Eine eklatante Bestätigung dieser Erklärung ist aus dem Brief selber zu ersehen. Dieser hat mit Irrlehrern zu tun, welche leugnen, dafs Gott seinen Sohn geschickt als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν (1 Jo 4, 10). Derselbe Brief bestreitet Irrlehrer, die Jesus nicht im Blut gekommen sein lassen. Johannes dachte sich nun den ἱλασμός keinesfalls ohne Blut. Die Leugner konnten also auch sagen, Jesus hat nicht sein Blut für die Sünden vergossen — und konnten sie dafür nicht sagen: er ist nicht im Blut gekommen? So kann die Deutung des αἷμα auf den Heilstod Jesu keinem Zweifel mehr unterliegen, wie das ja auch von der Mehrzahl der Exegeten festgehalten wird.

Nun zum zweiten Moment, zum ὕδωρ! Wenn wir im Evangelium nach einem Ereignis suchen, bei dem das ὕδωρ eine besondere Rolle gespielt, so stofsen wir bald auf die Taufe Jesu durch Johannes (1, 31—34). Dafs sie selber nicht

[1] Die Bezeichnung der Eucharistie mit dem terminus αἷμα ist im Neuen Testament und in der Väterzeit unbelegbar. Aufserdem kann die Einsetzung des Abendmahls doch kein Kommen Jesu durch das Blut genannt werden.

berichtet, sondern vorausgesetzt wird, ist nicht von Einfluſs für unsere Erörterung. Es wird nun beim Lesen der Stelle sofort klar, daſs der Evangelist in dem Taufereignis ein Merkmal des Messias, des Sohnes Gottes erblickt wissen will. Es ist ja ganz auffallend, wie ausführlich er den Täufer über den Vorgang reden läſst. Die Herniederkunft und das Bleiben des Geistes über Jesus war dem Täufer von Gott selbst als Merkmal angegeben worden, daſs dieser es ist, der im Heiligen Geiste tauft (1, 33). d. h. als das Merkmal für seine Messianität, für seine Gottessohnschaft (1, 34). Die offizielle Legitimierung zum messianischen Amte wird also der Evangelist in jenem Vorkommnis sehen. Die Gegner im Brief finden das allerdings nicht darin. Aber es ist recht wohl möglich, daſs sie wenigstens glaubten, einmal daſs Jesus getauft wurde, sodann daſs der Heilige Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herabkam, und daſs dadurch Jesus zu einem besonders hohen religiösen Amte ausgerüstet wurde. Konnte dann Johannes nicht sagen, daſs sie in gewissem Sinne mit Recht und in Übereinstimmung mit seiner Lehre Jesum durch das Wasser gekommen sein lassen? Zwar sehen sie in dem Taufereignis kein Zeichen der Messianität Jesu wie der Evangelist; aber nach dessen eigener Darstellung enthielt auch das Ereignis selbst dafür kein in sich evidentes Merkmal. Die Herabkunft des Geistes in Gestalt einer Taube konnte auch auf die Ausrüstung zum prophetischen Amte gedeutet werden. Wenn die Irrlehrer von der Stimme, von der die Synoptiker berichten[1], überhaupt Notiz genommen, mochten sie das Wort immerhin auf einen von Gott besonders geliebten Propheten deuten; war es ja nicht einmal für den Täufer von wesentlicher Bedeutung[2]. Hier haben wir also ein Ereignis, das den oben gestellten Anforderungen gerecht wird. Es ist ein Ereignis, dem sowohl der Apostel als auch die Irrlehrer eine höhere Bedeutung für Jesus zuerkennen. Das Gemeinsame der Auffassung bei beiden ist derart, daſs es Johannes mit dem gleichen

[1] Mt 3, 17. Mc 1, 11. Lc 3, 22. [2] Jo 1, 33 34.

Ausdruck befassen kann. Das Ereignis ist aber selber so, dafs nicht notwendig ein messianisches Merkmal damit gegeben ist, während allerdings der Evangelist unter Hinzunahme eines zweiten Momentes ein solches darin findet. Eine mit ὕδωρ zu bezeichnende Tatsache, die mit solcher Genauigkeit so ganz singulären Anforderungen entspricht, wird man im Evangelium nicht mehr entdecken können[1].

Es käme höchstens die Taufe der Jünger Jesu ernstlich in Frage (Jo 3, 22 26; 4, 2). Allein die Art, wie der Evangelist davon berichtet, läfst keinen Gedanken aufkommen, dafs damit ein messianischer Akt gesetzt sei. Will man das recht fühlen, so vergleiche man nur die Emphase, womit Johannes das Taufen im Geiste dem Messias vindiziert, mit der Trockenheit der Bemerkung des Evangelisten 4, 2: Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν, ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Gerade diese Bemerkung ist recht bezeichnend. Es soll ja wohl die Stellung Jesu im Verhältnis zu der des Täufers angedeutet werden. Der Täufer hatte nichts vor Jesus voraus; darum heifst es 3, 22, dafs Jesus taufte. Weil aber Jesus eine ungleich höhere Aufgabe als dies Taufen hatte, darum die Bemerkung, dafs er nicht selbst, sondern seine Jünger tauften. Es kommt auch in der Täuferrede, worin Johannes im Anschlufs an die Taufkontroverse die Aufgabe und Stellung Jesu charakterisiert, kein Wort davon vor, dafs ja die Taufe Jesu (nämlich seiner Jünger) eine viel höhere sei als die seine; dafs es eben das Taufen im Geiste sei, das er selbst früher (Jo 1, 33 34) bezeugt habe. Es kommt aber aufserdem noch in Betracht, dafs der Evangelist nicht die messianische Taufe als ὕδωρ bezeichnen kann, wenn der Täufer seine Taufe im Gegensatze zur messianischen Geistestaufe ein βαπτίζειν ἐν ὕδατι nennt.

So ist im ganzen Evangelium kein Ereignis, keine Tatsache aufzufinden, welche den Anforderungen von 1 Jo 5, 6 entgegenkäme, als die Taufe Jesu durch Johannes. Diese also

[1] An Jo 4, 13 14 läfst sich ebensowenig denken wie an Jo 3, 5. Abgesehen von allem andern, würde der Ausdruck ἐλθεῖν δι' ὕδατος dann völlig unpassend sein.

kann allein unter dem ἐλθεῖν ἐν ὕδατι verstanden sein. In diesem bisherigen Beweisgang sind nun die gegenteiligen Meinungen bereits in nuce widerlegt. Jedoch wollen wir ihre Hauptgründe noch etwas eingehender würdigen. Wir skizzieren kurz die im wesentlichen verschiedenen Ansichten. Man findet in ὕδωρ und αἷμα

I. die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls: so von den Neueren nur Sander und Karl;

II. die christliche Taufe und den Tod Christi: so besonders Lücke und Düsterdieck; die Deutung Haupts auf symbolische Reinigung und Versöhnung kann hierher gezogen werden;

III. die Taufe Jesu durch Johannes und den Tod Christi, zugleich aber auch die christliche Taufe und die Eucharistie: so Mayer, Bisping, Keppler, Holtzmann.

Wir behandeln die drei Gruppen mitsammen, soweit ihre gemeinsamen Gründe es empfehlen. Einig sind Gruppe I und II in der Verwerfung der Deutung des ὕδωρ auf die Taufe Jesu durch Johannes. Ihre meist bei den einzelnen wiederkehrenden Gründe sind folgende: Zunächst unterscheiden sie bei der Taufe Jesu durch Johannes den Taufakt und die wunderbaren Ereignisse bei demselben. Ersterer könne mit ὕδωρ bezeichnet werden, letztere nicht[1]. Aber gerade diese gäben das göttliche Zeugnis ab (besonders die Stimme des Vaters). Allein es ist verfehlt, in 5, 6 schon von dem Zeugnis des Wassers und Blutes zu reden, da doch kein Wörtlein davon im Text steht[2]. Hier wird nur von einem charakteristischen Merkmal des Messias gesprochen. Und ein solches Merkmal war für Johannes die Herabkunft des Geistes über den unbekannten Täufling. Wer will nun dem Apostel

[1] Lücke 380 f: „Auch ist ja nicht die Taufe (das Wasser) als vielmehr die Stimme Gottes das Zeugnis Gottes.“ Haupt 254 f: „Diese äufsere Taufe war ja eine dem Herrn mit vielen gemeinsame Handlung.“ Genau dieselben Worte bei Bisping 362.

[2] Vgl. Weifs, Die drei Briefe des Ap. Joh. 140 A.: „Fälschlicherweise hat man schon hier (5, 6) die Frage nach der Zeugenschaft von Wasser und Blut eingemischt.“

wehren, das ganze Tauferlebnis mit einem Blick zu schauen und so es mit dem Namen ὕδωρ zu bezeichnen, zumal wenn er dies mit ἐλθεῖν verbinden wollte? Jesus war doch der, der durch das Wasser der Taufe kam, mit der eben für Johannes das wunderbare Ereignis unlöslich verknüpft war. Das Bild der Taufe Jesu enthielt in der Phantasie des Evangelisten die beiden zusammengehörigen Momente. Trennen wir denn die beiden Vorstellungen, sobald man uns von der Taufe Jesu spricht? — Damit erledigt sich auch das viel nachgeredete Wort Knapps, wonach „ἐλθεῖν διὰ ὕδατος viel schicklicher von Johannes dem Täufer gesagt werde als von Christo“ [1]. Unter dem Wort „Taufe“ oder „ὕδωρ“ fafst der Apostel eben das ganze Ereignis zusammen. Wäre aber das auch nicht, so ist doch nicht einzusehen, warum ἐλθεῖν διὰ ὕδατος besser von dem Taufenden als von dem Täufling gesagt werden soll. Die lokale Bedeutung des διά darf doch hier auf keinen Fall ganz verwischt werden.

Gegen Lückes und Düsterdiecks Deutung auf christliche Taufeinrichtung und Tod Christi besteht trotz des letzteren Widerrede [2] zu Recht, was neuerdings Keppler [3] dagegen vorgebracht hat: „Die seltsame Juxtaposition eines von Christo eingesetzten Sakramentes und des von Christo erlittenen Todes bleibt unbegreiflich.“ Ebenso hat Keppler recht, wenn er, wie Sander [4], auf die Eigentümlichkeit der Verwahrung hinweist, „dafs Jesus nicht blofs die Taufe eingesetzt, sondern auch sein Blut vergossen habe: hat doch die christliche Taufe erst aus dem Versöhnungsblut Christi ihre wiedergebärende Kraft“ [5].

Den Hauptbeweis aber für die Deutung auf ein oder zwei Sakramente, sei es mit historischer Substruktion [6], sei es ohne sie, glaubt man in einem andern Punkt entdeckt zu

---

[1] Vgl. Lücke 380 f; Sander 261 f. [2] II 378.

[3] Theol. Quartalschr. 1886, 9. Vgl. Luthardt 259.

[4] Wenn αἷμα der Erlösertod, „wie kann Wasser und Blut entgegengesetzt werden? Denn von dem Blut Christi hat ja die Taufe ihre Kraft“. S. 262.

[5] Ebd. [6] S. oben Gruppe III.

haben. Es ist dies die Fortdauer und Fortwirksamkeit des Wassers, Blutes und Geistes in ihrer Zeugeneigenschaft[1]. Zur Beleuchtung dieses wichtigsten Grundes bleibt uns nichts übrig, als den Gedankengang des Apostels eingehender klar zu legen. Dabei wird sich auch der ganze komplizierte Mechanismus einer doppelten Konstruktion als überflüssig erweisen. Es ist ja von vornherein schon recht unwahrscheinlich, dafs der einfache Sinn des Apostels so verwickelte Dinge fertig gebracht.

Den Geist des Apostels beherrscht V. 4 und 5 der Gedanke, dafs der die Welt besiegt, welcher glaubt, dafs Jesus der Sohn Gottes ist. Dieser Gedanke wirkt stark in seiner Seele, sonst würde er ihn nicht zweimal nacheinander mit solchem Nachdruck hervorheben. Darum ist von vornherein zu erwarten, dafs er ihn nicht gleich wieder fallen läfst. Der Inhalt dieses Gedankens ist nun, dafs der an Jesu Gottessohnschaft Gläubige die Welt überwindet. Dem Apostel sind aber „die Welt überwinden" und „aus Gott, in Gott sein" oder „das Leben haben" recht verwandte Begriffe. Er kann sich einen Gläubigen, der die Welt überwindet, nicht denken, ohne dafs er ein Kind Gottes wäre (1 Jo 5, 4 18 19; 3, 9 10) und deshalb das ewige Leben hätte (1 Jo 3, 14). Die Kinder Gottes, die Gläubigen, besiegen also die Welt, haben das ewige Leben. Nun spricht der Apostel nach der im engsten Zusammenhang mit 5, 5 stehenden Ausführung 5, 13 den Satz aus: „Das habe ich euch geschrieben, die ihr glaubt an den Namen des Sohnes Gottes, damit ihr wifst, dafs ihr das ewige Leben habt." Müfste man von diesem Satz auf das schliefsen, was der Apostel im vorhergehenden behandelt haben mufs, so würde ein jeder sagen: Er mufs gezeigt haben, wie der, welcher an Jesus als den Sohn Gottes glaubt, das ewige Leben hat. Nun beginnt der Abschnitt, dessen Schlufssatz 5, 13 ist, mit der emphatisch betonten Behauptung, dafs der,

[1] Düsterdieck sagt z. B. II 377: „Die Entscheidung liegt darin, dafs nach V. 7 das Wasser gleichwie das Blut und der Geist noch gegenwärtig Zeugnis gibt." Vgl. Holtzmann, Hand-Komm. 236 f; Keppler, Quartalschr. 6.

welcher an Jesus als den Sohn Gottes glaubt, die Welt überwindet. Wenn „die Welt überwinden“ und „das ewige Leben haben“, wie wir gesehen, recht verwandte Begriffe für den Apostel sind, so haben wir in 5, 5 und 5, 13 die beiden Klammern, womit die dazwischenliegenden Verse schon äufserlich an den Gedanken geschlagen werden von der Zusammengehörigkeit des Glaubens an die Gottessohnschaft (oder Messianität) und des ewigen Lebens oder der Weltüberwindung. Es kann darin nur enthalten sein, wie es kommt, dafs der an Jesus als den Gottessohn Gläubige das ewige Leben hat. Nun ist noch eines zu beachten. Der Apostel kann 5, 5 gar nicht sagen, ohne auf das bestimmteste an die Irrlehrer zu denken, die gerade nicht an Jesus als den Sohn Gottes glaubten. In dem Fragesatz: „Wer ist's, der die Welt überwindet, wenn nicht der, welcher glaubt, dafs Jesus der Sohn Gottes ist?“ - - klingt also entschieden der Gedanke mit: die ungläubigen Irrlehrer mit ihrem Anhang überwinden die Welt nicht, haben nicht das Leben, wie der Vers (12) vor dem Resumé 5, 13 deutlich erklärt. Dann dürfen wir aber auch erwarten, dafs im folgenden nicht blofs der Beweis dafür kommt, dafs der an den Sohn Gottes Gläubige das Leben hat, sondern auch dafür, dafs der Ungläubige es nicht hat. Dann ist es aber für den Apostel ein recht naheliegender Gedanke, den Ungläubigen durch Aufzeigung der Gröfse ihres Verbrechens jeden Schimmer von Hoffnung auf das Leben zu nehmen. Das tut er denn auch sofort, indem er zeigt, wie ihre Lehre vom blofsen Kommen Jesu im Wasser, d. h. ihre Messiasleugnung, vom Geist Gottes selber beglaubigte Tatsachen über den Haufen wirft. Der Geist Gottes selber bezeugt ja, dafs Jesus der durch Wasser und Blut Gekommene, der in der Taufe legitimierte Versöhner unserer Sünden in seinem Blute ist. Es sollte sich nun sofort der Gedanke anschliefsen: wer aber dem Geisteszeugnis nicht glaubt, der hat damit jede Verbindung mit Gott abgebrochen. Aber dies folgt jetzt noch nicht. Es drängt sich dem Apostel ein anderes Moment auf, das geeignet ist, die Gröfse des Verbrechens des Unglaubens

noch in grellerem Lichte erscheinen zu lassen: Die Dreizahl menschlicher Zeugen nimmt man an: wie viel gröfser ist aber das Verbrechen, ein dreifaches göttliches Zeugnis zu verwerfen! Das mufs die Ungläubigen in den Augen der Leser völlig vernichten. Dieser Gedanke läfst den Apostel darüber hinwegsehen, dafs er V. 6 nur einen Zeugen eingeführt und dafs er die mit ὕδωρ und αἷμα bezeichneten Tatsachen eben nur als Tatsachen hingestellt hat, die erst durch die Bekräftigung des Geistes die Glaubensforderung erheben sollen. Soll sich also der Apostel sofort selber desavouieren? Nein; er führt nur jetzt Gott selbst als Zeugen ein, der gezeugt hat für seinen Sohn (5, 9), offenbar durch das Wasser, durch das Blut und durch den Geist. So wird auch das πνεῦμα seiner Stellung als einziger und höchster Zeuge enthoben und wird wie die zwei Tatsachen ein Instrument in der Hand des einzigen Zeugen, Gottes, zur Bezeugung über seinen eingebornen Sohn. Die beiden Tatsachen und das Geisteszeugnis erscheinen damit als von Gott veranstaltet, von Gott gewollt und bewerkstelligt. Gott hat seinen Sohn bei der Taufe durch die Sendung des πνεῦμα zu seiner Erlösermission legitimiert; Gott hat den Heilstod seines Sohnes angeordnet; Gott hat auch den Geist gesendet, der die Wahrheit dieser beiden Tatsachen beglaubigen soll. Wer also die Taufe Christi nicht als eine gerade für seine Erlösereigenschaft bedeutsame, von Gott bewirkte Tatsache anerkennt, verwirft das tatsächlich darin liegende Zeugnis Gottes. Noch mehr: Wer den von Gott ins Werk gesetzten Heilstod seines Sohnes leugnet, leugnet ein tatsächliches Zeugnis Gottes für seinen Sohn. Wer dem Zeugnis des Geistes nicht glaubt, macht Gott zum Lügner, weil dieser seinen Geist eben zur Bekräftigung dieser messianischen Tatsachen gesendet hat. Dieses dreifache Zeugnis Gottes verwerfen, heifst also Gott zum Lügner machen, und damit ist man dem Verderben unbedingt verfallen. Dafs letzterer Gedanke in dem ψεύστην ποιεῖν τὸν θεόν (V. 10) liegt, ergibt sich völlig klar aus V. 12, wo er ja ausdrücklich ausgesprochen wird. Johannes will aber, haben wir gesehen, auch das andere be-

weisen, dafs der an die Gottessohnschaft Jesu Gläubige das Leben hat. Darum darf es uns nicht wundern, wenn vor dem ausdrücklichen Verdammungsurteil für die Ungläubigen (5, 12) ein Wort für die Gläubigen vernommen wird. „Wer an den Sohn Gottes glaubt," heifst es V. 10ª, „hat das Zeugnis in sich." „An den Sohn Gottes glauben" wird im nächsten Halbvers ersetzt durch πιστεύειν τῷ θεῷ und dies ebenda erläutert durch πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Dieses letztere ist offenbar das vorhergenannte dreifache Gotteszeugnis, das natürlich ein äufserliches sein mufs, weil es an den Ungläubigen herantreten soll. Das erste πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (10ª) kann also nur bedeuten: dem genannten dreifachen äufserlich sich darbietenden Gotteszeugnis Glauben schenken. Wer diesem äufserlichen Zeugnis glaubt, τὴν μαρτυρίαν ἔχει ἐν ἑαυτῷ — was für ein Zeugnis? Offenbar dasselbe Zeugnis, das er angenommen; sonst könnte auf keinen Fall der Artikel (τὴν μαρτυρίαν) stehen. Wie geht aber dies zu? Der Gedankengang des Apostels ist so einfach, dafs man sich wundern mufs, wie er so viel verkannt werden konnte. Johannes gibt ja V. 11 und 12 selber die verständlichste Erklärung. Der Inhalt des dreifachen Gotteszeugnisses ist, dafs Gott in seinem Sohne das Leben deponiert hat. Wer also das Gotteszeugnis annimmt, nimmt eben an und in sich hinein, was es enthält. Der Inhalt des Zeugnisses ist aber der Sohn. Wer also das Zeugnis akzeptiert, befindet sich damit im Besitz seines Inhaltes, er hat den Sohn. Weil aber nach V. 11 im Sohn das Leben deponiert ist, hat der bereitwillige Empfänger des Gotteszeugnisses damit auch das Leben übernommen. Der Gegensatz der Ungläubigen macht das noch eklatanter. An den Ungläubigen tritt das Zeugnis heran wie an den Gläubigen. Er lehnt das Zeugnis ab. Damit lehnt er aber den ganzen Inhalt desselben ab. Der ist aber der Sohn Gottes und als Messias Inhaber des Lebens. Der Ungläubige hat also mit dem göttlichen Zeugnisse auch das Leben zurückgewiesen. Sein Verhängnis ist, dafs er sich damit selber des

Lebens beraubt und so dem Verderben überantwortet hat. Des Apostels Gedanke ist recht formal; man könnte nicht unpassend folgenden Vergleich bringen: Wer dies Kuvert akzeptiert, empfängt damit einen Tausendmarkschein. Wieso? Weil in dem Kuvert der Tausendmarkschein enthalten ist. Ganz ähnlich: Wer das Gotteszeugnis annimmt, erhält damit das Leben. Warum? Weil der Inhalt des Gotteszeugnisses das Leben ist (V. 11). Dafs der Apostel 10ª sagt: Wer das dreifache Gotteszeugnis annimmt, hat das Zeugnis (dieses Zeugnis) in sich, kann nun nach seiner eigenen Erklärung nichts Auffallendes mehr haben. Er setzt eben mit Benutzung eines ganz gewöhnlichen Tropus (Metonymie — continens pro contento) für „Inhalt des Zeugnisses" der schärferen Pointe halber „das Zeugnis" selber. Die andere Erklärung von dem „innerlichen Gotteszeugnis" ist ja auch recht gezwungen. Wer das dreifache Gotteszeugnis annimmt, der hat nun zu diesem äufseren Zeugnis noch ein inneres dazu, das ihn über die Gottessohnschaft Jesu noch mehr vergewissert als das äufsere?! Das pafst schon gar nicht in den Gedankengang des Apostels. Die Ungläubigen begehen deshalb ein so ungeheures Verbrechen, weil sie das dreifache, göttliche, also unbedingt gewisse, das denkbar höchste und stärkste Zeugnis verwerfen, und ihre Strafe dafür ist das Verderben. Die Gläubigen sollen nun noch ein sichereres innerliches Zeugnis bekommen, das die Ungläubigen nicht erhalten, also auch nicht zurückweisen können? Erscheint damit ihre Schuld nicht in etwa gemildert? Und das will doch der Apostel am allerwenigsten. Der Grundfehler der Erklärer liegt in dem Verkennen der Absicht des Apostels, die doch 5, 5 12 13 so klar vorliegt. Man hat meistens den ganzen Abschnitt unter den Gesichtspunkt des Zeugnisses gestellt, während er unter den des Erweises für den Lebensbesitz der Gläubigen und die Lebenslosigkeit der Ungläubigen zu stellen war[1].

[1] Klar erkannt und scharf betont haben wir den richtigen Grundgedanken trotz bedeutender Abweichungen von unserer Erklärung bei Seb. Schmidt und Ebrard gefunden.

Das Zeugnis spielt nicht eine selbständige Rolle; es ist dazu da, die Verwerfung desselben durch die Irrlehrer als gröfstes Verbrechen und damit ihre Selbstverurteilung und ihr Verderben ins Licht zu setzen. Aus diesem Mifsverstehen kommen die übrigen Fehler der Erklärer. So einer ist, dafs man bereits in V. 6 die beiden Tatsachen ὕδωρ — αἷμα mehr oder minder bewufst als Zeugen auffafst[1]. Vielfach ist nun freilich erkannt worden, dafs das πνεῦμα eigentlich das allein Zeugende ist, dafs die zwei Tatsachen nur durch den Geist Zeugenkraft erhalten[2]. Aber doch scheint man sich nicht genügend bewufst geblieben zu sein, dafs die Umstempelung von ὕδωρ und αἷμα zu Zeugen von ihnen gar nicht mehr verlangt, als was bereits V. 6 gegeben ist. Sie bleiben Tatsachen, die an sich gar keine Zeugenkraft beanspruchen[3]. Selbst das wunderbare Ereignis bei der Taufe wird nicht als ein Zeugnis für die Messianität Jesu gewertet, weil es wunderbar ist. Man braucht darum auch für den Tod Jesu nach keinem derartigen bestätigenden Moment für seine messianische Bedeutung zu suchen. Auch wenn bei der Taufe Jesu gar nichts Wunderbares vor sich gegangen, so wäre sie, ihre Bedeutung für das messianische Amt vorausgesetzt, um gar nichts weniger als ein tatsächliches göttliches Zeugnis zu erachten, weil sie eben von Gott selbst für den Messias angeordnet war. Aber auch der Geist bleibt, was er war, näm-

[1] Vgl. Luthard 259.

[2] Lücke 385: „Erst durch das πνεῦμα werden beide, die an sich nichts bezeugen, ebenfalls Zeugnisse.“ Düsterdieck II 385: „Der Geist ist der Hauptzeuge, der allein selbständige.“ Huther 226: „Durch das Zeugnis des Geistes gewinnen auch Wasser und Blut die Stellung von Zeugen.“ Vgl. Holtzmann, Hand-Komm. 235; Weifs, Die drei Briefe des Ap. Joh. 141.

[3] Auch Weifs bemüht sich noch (nachträglich zu V. 7), das Zeugenmoment der beiden Tatsachen herauszuklügeln. Aus dem Evangelium, sagt er, sei klar, „wie die Taufe durch die bei ihr erfolgte Geistmitteilung (Ev. 1, 32 ff) die Gottessohnschaft und der Tod durch die Art, wie Jesu dabei kein Bein zerbrochen wurde, sondern wie er den Lanzenstich empfing, die Messianität Christi (Ev. 19, 35 ff), d. h. im Sinn des Apostels seine ewige Gottessohnschaft (V. 5), bezeugt“. S. 142.

lich das diese beiden Tatsachen beglaubigende πνεῦμα. Auch diesen Umstand hat man recht wenig beachtet, dafs die drei Momente jetzt einfach als ein (dreifaches) Zeugnis Gottes erscheinen, das Gott abgelegt hat für seinen Sohn (V. 9). Gott ist der allein Zeugende. Ὕδωρ, αἷμα, πνεῦμα sind nur die drei Zeugeninstrumente in seiner Hand. Gottes Zeugnis ist aber kein Wortzeugnis, sondern Tatzeugnis. Die Veranstaltung der Messiastaufe, des Messiastodes, der Messiasbezeugung (durch den Geist) ist sein Werk und als solches sein Zeugnis. Insofern sind also die drei Momente völlig koordiniert, und so erklärt sich ihre Gleichstellung V. 8 recht natürlich. Aus letzterer läfst sich demnach nicht folgern, was des öfteren daraus gefolgert wurde, dafs das Zeugnis von Wasser und Blut ein ebenso reales und gegenwärtiges sein müsse wie das des Geistes. Der Geist legt allerdings gegenwärtig noch durch unmittelbare, eigene Tätigkeit Zeugnis für die Gottessohnschaft Jesu ab. Messiastaufe und Messiastod leben nur als vollendete Tatsachen bis in die Gegenwart fort, ihre Tatsächlichkeit wird eben, wie in 5, 6 dies Verhältnis so klar hervortritt, vom πνεῦμα bezeugt. Die Gleichstellung in V. 8 aber rechtfertigt sich damit, dafs sie dort bereits als drei in gleicher Weise unmittelbar von Gott bewirkte messianische Veranstaltungen erscheinen. Dafs aber Johannes mit dem dreifachen göttlichen Zeugnis die Ungläubigen vernichten will, ersieht man daraus, dafs er einerseits das Zeugnis zu einem möglichst starken und sicheren machen will (τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια — dreifach — göttlich), anderseits die Gröfse der Sünde, die in der Verwerfung dieses Zeugnisses liegt, hervorzuheben sichtlich bestrebt ist (V. 10: ψεύστην πεποίηκεν). Seinen Lesern gegenüber, die ja glauben und denen er ebendeshalb das ewige Leben zusprechen will (V. 13), wird er das nicht tun. Die Tendenz des Apostels, die Irrlehrer eben wegen ihres Unglaubens als verworfen, als des ewigen Lebens bar hinzustellen, sowie die andere, den Gläubigen eben wegen ihres Glaubens an den Namen des Sohnes Gottes den Besitz des Lebens zuzusichern, ist ja in diesen letzten Versen (10—13)

eigentlich unverkennbar. Von einem für Jesus als den Sohn Gottes im Innern zeugenden Moment ist keine Rede. Das formelle Zeugnis, das allein der Geist abgibt, mufs also ein äufserliches sein, d. h. sichtbar und erkennbar für Gläubige und Ungläubige. Denn wenn diese eine grofse Schuld auf sich laden, indem sie das Gotteszeugnis zurückweisen (V. 10 12), so mufs die Geisteswirkung, welche das Gotteszeugnis — die dreifache messianische Heilsveranstaltung Gottes — als solches erweist, so sein, dafs jeder, der guten Willens ist, die übernatürliche Macht darin anerkennen mufs. Als solche äufserliche Geisteswirkungen können wir uns allerdings nur Charismen und charismenähnliche Geistesäufserungen denken [1].

Dafür, dafs ὕδωρ und αἷμα Bezeichnungen für Taufe und Abendmahl sind, hat man sich vielfach auf die Stelle Jo 19, 34 berufen. Keppler [2] findet darin einen Hauptpfeiler für seine doppelte Konstruktion. Aber so geistvoll auch seine Ausführungen sind, so stehen wir ihnen doch skeptisch gegenüber. Davon wollen wir nicht reden, dafs eine Voraussetzung für Kepplers Beweisgang, nämlich die Möglichkeit einer Deutung von 1 Jo 5, 10 auf ein inneres auch durch Wasser und Blut wirkendes Zeugnis, nach unsern Erörterungen ausgeschlossen wäre. Keppler will nämlich den Evangelisten 19, 34 in dem Herausfliefsen von Blut und Wasser ein messianisches Beweismoment bringen lassen, das als solches für uns allerdings nur durch die Bemerkung von dem innerlich und in der Gegenwart wirkenden Zeugnis von Wasser und Blut (1 Jo 5, 8—10) kenntlich sein soll. Allein es ist

[1] Den näheren Beweis aus der ganzen johanneischen Auffassung vom πνεῦμα zu führen, geht hier nicht an. Vgl. etwa Gunkel, Die Wirkungen des Heiligen Geistes, Göttingen 1888, wo uns freilich Johannes etwas zu wenig berücksichtigt scheint. Doch ist Gunkel wohl gewifs auf der richtigen Fährte. Übrigens wäre es ja seltsam, wenn in den johanneischen Gemeinden solche charismatische Geistwirkungen nicht zu verspüren gewesen wären, da dies doch zu den Zeiten des Ignatius (vgl. Philad. Kap. 7) noch der Fall war.

[2] Geist, Wasser und Blut, Theol. Quartalschr. 1886, 20—25.

recht zweifelhaft, ob der Evangelist in dem genannten Vorgang eine Beglaubigung für die Messianität Jesu sah und darstellen wollte. Das ist wahr, es ist ihm 19, 31—37 sichtlich um einen Beweis für die Messianität Christi und seine Gottheit zu tun. Wie ist nun das Beweisverfahren des Apostels? Er führt feierlich seine Augenzeugenschaft vor (V. 35). Das Objekt derselben ist dies: „Sie zerbrachen seine Gebeine nicht, sondern einer der Soldaten öffnete mit einer Lanze seine Seite, und sofort flofs heraus Blut und Wasser“ (V. 33 34). Das bezeugt also Johannes. Glaubt er damit den Beweis für die Messianität Jesu geliefert zu haben? Nein, er beweist vielmehr erst den Satz, dafs derjenige, bei dem diese Dinge zu konstatieren sind, der verheifsene Messias sein mufs. Denn nachdem der Apostel den Zweck seiner Bezeugung mit ἵνα ... πιστεύσητε angegeben, folgt erst das begründende γάρ: Warum sollen sie's glauben? Antwort: ἐγένετο γὰρ ταῦτα, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, weil gerade das auf das klarste in der Schrift vom Messias vorhergesagt war. Diese Weissagung erstreckt sich aber nur auf die zwei Tatsachen, die sich ergänzen: die negative, dafs Jesus die Glieder nicht zerbrochen würden (V. 36), und die positive, dafs er durchbohrt werden sollte (V. 37). Daraus scheint sich doch zu ergeben, dafs Johannes nur diese beiden Tatsachen als Erweise der Messianität betrachtet wissen will. Sie haben ohne das Licht, das von der Weissagung auf sie fällt, also als einfache Tatsachen ebensowenig messianische Beweiskraft, wie dies bei dem „Sitio“ (V. 28) oder dem Faktum der Kleiderverteilung (V. 24) kurz vorher im selben Kapitel der Fall wäre. Wie da erst durch den Zusammenhalt mit der Prophetie sich die Beweiskraft ergibt, so auch hier. Für die dritte Tatsache, die der Evangelist anführt, für das Herausfliefsen von Blut und Wasser, bringt er kein Schriftwort. Sie mufs ihm also nebensächlicher Natur gewesen sein. Wir glauben darum nicht einmal, wie es viele tun, dafs damit die Wirklichkeit des Todes Jesu konstatiert werden soll. Vielmehr erklären wir uns den Zusatz psychologisch recht einfach. Bei

dem Gedanken an die Tatsache des Todes Christi tritt sie mit allen ihren Umständen recht lebhaft vor des Apostels Phantasie; er sieht, wie die Lanze in die Seite des Herrn dringt, wie sie zurückgezogen wird und wie ihr sofort Blut und Wasser folgt. Das ὕδωρ, das doch gar keine tiefere Bedeutung hat, ist recht bezeichnend dafür, dafs der ganze Vorgang in der gröfsten Lebendigkeit dem Apostel vor Augen stand. Diese lebendige Vergegenwärtigung ist einzig schuld daran, scheint uns, dafs der Apostel das Vorkommnis berichtet, das ja für den Verfolg seine Absicht, die Messianität Jesu zu beweisen, durchaus nicht von Bedeutung ist. Die lebendige Vorstellung des ganzen Ereignisses reifst ihn eben fort, wie das auch uns beim Bericht über persönliche Erlebnisse oft genug passiert. Bei Johannes ist das um so natürlicher, da ja diese Tatsache auf den Jünger, der unter dem Kreuze stand, „der es gesehen", einen besonders tiefen, lebhaften Eindruck gemacht haben mufs, so dafs die Szene in ihrer ganzen Anschaulichkeit und Plastik leicht vor seine Seele treten konnte. So wäre auch dieser Beweis, der sich übrigens, etwas anders als bei Keppler gestaltet, auch bei andern, besonders bei Haupt, findet, als für unsere Erklärung der Stelle ungefährlich dargetan.

Nun kommen wir zu einer weiteren Auslegung, die allerdings, wäre sie richtig, unsere ganze Hypothese von dem ebionäischen Charakter der Irrlehrer umstürzen würde. Es ist die, welche in 5, 6 die gnostische (cerinthische) Auflösungslehre findet. Diese Meinung droht nun bei der Autorität ihrer neuesten Vertreter eine allgemeine zu werden. Sowohl bedeutende katholische Ausleger wie Belser[1] als auch die beiden Lager der protestantischen Exegese in ihren Spitzen — wir nennen Weifs[2] und Zahn[3] für das konservative, Holtzmann[4] für das radikalere — legen ihr

[1] S. 372 f 377. Auch Keppler, Quartalschr. 9 f. Dagegen wird Schanz auf unserer Seite sein (Komm. 42).

[2] Die drei Briefe des Ap. Joh. 15.

[3] Einl. II 573. [4] Hand-Komm. 212.

Ansehen für die genannte Erklärung in die Wagschale. Das ist — bei der auch in der Wissenschaft immer vorhandenen Gefahr der „Mode“ — um so verführerischer, als diese Auslegung beinahe als ganz selbstverständlich hingestellt wird[1]. Ebendeshalb müssen wir dieser Auffassung entschieden entgegentreten, und zwar schon auf Grund unserer früheren Ergebnisse, wonach die Auflösungslehre nicht unter den Lehrstücken der Antichristen figurierte. Diese könnten nur dann als gefährdet betrachtet werden, wenn wir es versäumt hätten zu zeigen, dafs in 5, 6 auch ohne die Auflösungslehre auszukommen sei. Dafs letzteres der Fall, haben wir aber in der bisherigen Erörterung über den Abschnitt 5, 5—13 genugsam gezeigt. Allein bei der jetzigen Sachlage müssen wir uns auch auf den positiven Beweis für die Haltlosigkeit der von uns abgelehnten Erklärung einlassen.

Erstlich ist zu erinnern, dafs sich οὗτος bei der gegnerischen Auffassung nur auf ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ beziehen könnte. Denn danach war es der himmlische Christus allein, welcher nach der Taufe auf den Menschen Jesus herabkam. Diese Beziehung des οὗτος ist aber nicht aufrecht zu erhalten. In dem Ausdruck Ἰησοῦς (ὁ) Χριστός (5, 6) ist Ἰησοῦς ganz offenbar das nachgebrachte Subjekt, wie Χριστός die über das Subjekt gemachte Aussage (ἐστὶν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος) präzis zusammenfafst. Man mag οὗτος auf Ἰησοῦς allein oder auf Ἰησοῦς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ zurückblicken lassen, Jesus mufs wenigstens mit im Subjektsbegriff enthalten sein. Nach der „cerinthischen“ Lehre ist es aber nicht einmal „Jesus, der Sohn Gottes“, der durch Wasser und Blut kam, sondern das himmlische Geistwesen ist's, das bei der Taufe (ἐν ὕδατι), will sagen, nach der Taufe, auf den Menschen Jesus herabkam. Kann nun mit dem Gedanken: „Jesus kam im Wasser, Jesus der Christus“, die Lehre ausgedrückt sein: „der himmlische Christus kam ἐν ὕδατι auf Jesus herab“? Das scheint uns doch etwas sehr gewaltsam.

[1] Vgl. besonders Keppler und Weifs a. a. O.

Aber nehmen wir einmal an, sprachlich könnte das οὗτος ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι. wie es die Gegner betonten, den Sinn haben: der Christus kam bei der Taufe über den Menschen Jesus herab — wäre dann alles so eben? Man stelle sich vor, der Apostel steht dieser Lehre gegenüber, und er hat ihr gegenüber nichts anderes zu erinnern, als dafs sie den himmlischen Christus nicht bis zum Ende mit Jesus vereinigt sein läfst![1] Die Irrlehrer brauchten nur anzunehmen, der Äon wäre auch im Leiden bei Jesus geblieben, und alles wäre in Ordnung! Kein Wort darüber, dafs Johannes Jesus doch nicht erst von der Taufe an als Christus betrachtet; kein Wort dagegen, dafs eine Vereinigung von Jesus und Christus, wie sie die Gegner des Apostels vertreten, durchaus nicht seinen Begriffen davon entspricht. Seltsam, der Apostel hebt den ganzen Brief hindurch nichts stärker hervor als die persönliche Identität von Jesus und Christus, ja selbst „der Name Ἰησοῦς Χριστός drückt sie dem Verfasser aus“[2], und siehe, dieselben Erklärer, die dieses immer auf das schärfste hervorheben, lassen, nachdem der Apostel noch 5, 5 diese Identität energisch zum Ausdruck bringen durfte, sein Begriffsvermögen in 5, 6 sich dergestalt verdichten, dafs er als die wesentliche Differenz zwischen seiner und der antichristlichen Lehre nur noch die zu kurze Dauer der Vereinigung bei der letzteren entdeckt! Dafs der Äon Christus ihm nicht der Sohn Gottes, der Logos, durch den alles gemacht ist, dafs dieser Äon Christus, wenn er durch den Menschen Jesus Wunder wirkt, nicht Jesus selber ist, das sieht der Apostel nun nicht mehr. Auch darauf, dafs sein Satz unter seinen Gemeinden eine heillose Verwirrung anrichten kann, vermag der Apostel in diesem Moment einer bei Greisen ja leicht möglichen Gedächtnisschwäche und Geistesverdumpfung nicht zu reflektieren[3]. Aber immerhin,

[1] Vgl. Löffler, der S. 158 f und 168—175 manches Gute sagt.

[2] Weifs, Die drei Briefe des Ap. Joh. 15.

[3] Man könnte vielleicht einwenden, dafs ja, wenn man die Worte in solcher Weise pressen wolle, nach unserer eigenen Ansicht Johannes hier den Irrlehrern recht gebe, wenn sie im Taufereignis nur die pro-

wir erkennen an, dafs bei der Annahme der cerinthischen Gegnerschaft des Apostels die Stelle recht verführerisch ist, wir geben sogar zu, dafs man sich auch über die geäufserten Bedenken durch künstliche Erklärungen wegwinden kann; aber dem natürlich und einfach Denkenden wird es wohl nach der gegebenen Darlegung nicht mehr zweifelhaft sein, dafs in 5, 6 ebensowenig von der Auflösungslehre gehandelt wird wie sonst im ganzen Briefe.

Nun noch ein Wort über die Johannesjünger, die man auch an dieser Stelle wie sonst im Briefe hat finden wollen. Baldensperger[1] hat sich besonders um sie bemüht. Aber auch so tauchen sie, nachdem Storr[2] gezeigt, dafs sich ein vernünftiges Wort über sie reden liefse, ab und zu immer wieder auf. Ewald[3] hat sich in neuerer Zeit kräftig für sie eingelegt, wenn er sie auch im Briefe nicht als erste Gegnerschaft des Apostels gelten läfst. Interessant ist, dafs Zahn[4] eine Kombination zwischen Johannesjüngern und Gnostikern vollzieht, welche wir vor ungefähr hundert Jahren in ganz

phetische Ausrüstung sähen. Allein der Fall ist doch völlig verschieden. Denn 1. sind der Apostel und die Irrlehrer einig in der Annahme desselben Ereignisses. Letztere erkennen wie der Apostel an, dafs der Heilige Geist bei der Taufe über Jesus herabkam. Dagegen kann der Apostel niemals zugestehen, dafs der Äon Christus bei der Taufe auf den blofsen Menschen Jesus herabkam; 2. sehen beide Teile in dem Ereignis eine höhere Bedeutung für die religiöse Mission Jesu; darum kann Johannes andeuten, es sei recht, wenn sie Jesum im Wasser kommen lassen. Sie sagen, er sei ein grofser Prophet; gut, das war er, nur mehr! Dagegen kann Johannes in keiner Weise bestätigen, dafs es recht sei, wenn man den Äon Christus mit dem Menschen Jesus sich verbinden lasse. 3. läfst der Apostel ganz klar erkennen, dafs nach dem rechten Verständnis das Herabkommen des Geistes bei der Taufe ein Zeichen der Messianität Jesu sei. Wie er aber das ὕδωρ, wenn er darin die Herabkunft des Christus auf den ganz menschlich gedachten Jesus sehen soll, als Zeugen für die Gottessohnschaft brauchen kann, ist unerfindlich. Der Äon Christus war ihm doch nicht der Logos!

[1] Der Prolog des vierten Evangeliums.

[2] Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis.

[3] S. 433 495. [4] II 573 f.

ähnlicher Weise von dem tüchtigen Flatt[1] gemacht sehen. Wir haben bereits früher unsere Stellung zu dieser Ansicht genugsam merken lassen. Man mag getrost annehmen, dafs die Irrlehrer viel auf Johannes gaben. Bei Leuten von jüdischer Herkunft wäre es eher auffallend, wenn das nicht so wäre. Dafs man es aber mit eigentlichen Johannesjüngern zu tun habe, die ihren Meister Jesus gegenüber ausspielten, ersteren statt des letzteren für den Messias erklärten — und das wäre dann nach Jo 1, 20 gewifs anzunehmen —, davon ist im Briefe keine Spur zu entdecken. Die einzige Frage ist hier: Ist Jesus der Messias, oder ist er es nicht? Der Apostel behauptet es, die Gegner leugnen's. Das ist daraus so klar zu ersehen, dafs der Inhalt des Messiasbegriffes in den verschiedensten Ausdrücken als Gegenstand des christlichen Bekenntnisses oder der antichristlichen Leugnung so oft hingestellt wird. Die Irrlehrer erscheinen als Leugner des im Fleisch gekommenen Jesus Christus, des vom Vater als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν gesandten Sohnes; aber dafs sie diesem Christusbegriff einen andern gegenübergestellt, den als Träger des ersten ausgegebenen Jesus abgelehnt hätten, um dafür den Täufer als Messias in ihrem Sinne zu bekennen, das ist für den, der unsern Ausführungen bisher der Hauptsache nach zugestimmt hat, eine ganz unbegründete Hypothese. Das bedeutende Einschiebsel, das man in 5, 6 zu οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον machen müfste — nicht im Wasser allein, wie es die Täuferjünger von ihrem Meister behaupten —, ist eben auch eine grofse Willkür. Durch nichts ist angedeutet, dafs die Gegner nicht den οὗτος (5, 6), also Jesus, im Wasser kommen liefsen, sondern einen ganz andern, von dem im ganzen Zusammenhang kein Wort verlautet. Nur von einem Annehmen oder Nichtannehmen des Zeugnisses für Jesu Gottessohnschaft ist im nächstfolgenden die Rede, kein Wort davon, dafs der Täufer kein derartiges Zeugnis für seine Messianität aufzuweisen hat. So entspricht denn das Porträt der

[1] De Antichr. 37—43.

Irrlehrer, soweit dessen Züge aus dem Briefe (und Evangelium) noch zu gewinnen sind, auch der Erscheinung der Johannesjünger nicht[1].

Was ist also die christologische Irrlehre im Briefe? Geben wir als Resumé am Ende dieses ersten Teiles mit zwei Worten die Lösung: Man leugnete, dafs Jesus = der Christus = der verheifsene Messias = der vom Vater als Versöhnung für unsere Sünden, zur Lebenbringung gesandte = der im Fleisch erschienene Sohn Gottes = der im Wasser der Messiastaufe und im Blute des Messiastodes Gekommene. Man bekannte, dafs Jesus im Wasser gekommen, d. h. bei der Jordantaufe durch den Geist zu einem besonders hohen, wohl prophetischen Amt ausgerüstet worden sei.

Zweiter Teil.

Die moralische Irrlehre und ihr Verhältnis zur christologischen.

1. Der unchristliche, durch ein falsches moralisches Prinzip gerechtfertigte Wandel der Antichristen.

Was haben die christologischen Irrlehrer in sittlicher Hinsicht für einen Wandel geführt? Das ist eine Frage, die nicht blofs wir uns stellen. Dieselbe Frage mufste sich auch der Apostel stellen und beantworten. Er mufste das. Denn es ist geradezu einer der herrschenden, wenn nicht der herrschende Gedanke im Briefe: die unzertrennliche Verbunden-

[1] Es wird vielleicht aufgefallen sein, dafs wir bei der ganzen Erklärung dieses Abschnittes über das „Comma Iohanneum“ nichts gesagt haben. Allein nach dem Material, das vorliegt, wird ein wissenschaftliches Verfahren nicht zur Überzeugung führen, dafs Johannes die fraglichen Worte geschrieben. Vgl. u. a. Belser 363 A. 1.

heit zwischen religiösem Erkennen und sittlichem Leben, zwischen Glauben und Tun[1].

Vollkommen unzweideutig tritt diese Auffassung des Apostels bereits 2, 3 4 zu Tage. Das Halten der Gebote ist das Erkennungszeichen für das Erkanntsein Gottes. Wer daher sagt, er kenne ihn, aber seine Gebote nicht hält, der ist ein vollendeter Lügner. Ähnlich 3, 6: „Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen noch erkannt." Erkenntnis Christi und Sünde sind also der denkbar schärfste Widerspruch, somit das religiöse Erkennen notwendig verbunden mit Selbstheiligung (3, 3). Darum kann der Apostel Erkennen oder Glauben — beide sind bei Johannes mindestens recht verwandt[2] — mit der Forderung der Liebe als ἡ ἐντολή. als ein Gebot zusammenfassen (3, 23). Im vierten Kapitel ist geradezu der psychologische Beweis für die Korrelation beider erbracht[3]. Ebenso klar ist aus 5, 1 ersichtlich, dafs, wer glaubt, auch Gott liebt, und es wird die Verbindung des Glaubens mit der Bruderliebe durch das Mittelglied der Geburt aus Gott energisch herausgestellt. Man hört also den Apostel mit dem gröfsten Nachdruck, dem angelegentlichsten Ton, der unermüdlichsten Beharrlichkeit im ganzen Briefe seinen Gemeinden die Wahrheit vorstellen: Der wahre Glaube, die echte Erkenntnis ist nicht ohne das gute christliche Leben, und das rechte Leben nicht ohne den rechten Glauben. Wäre es nun nicht eine Selbstkompromittierung der allergefährlichsten Art seitens des Apostels, wenn die Gemeindeglieder diese Wahrheit an denen nicht verwirklicht sähen, denen der Apostel selber den Glauben und die Erkenntnis aberkannt hat? Ja es wäre eine geradezu komische Situation, die sich der

[1] Holtzmann findet also richtig im Brief „durchweg eine sittlich begründete und eingeschränkte Gnosis". J. f. p. Th. 1882, 320.

[2] Vgl. Holtzmann, Neut. Theol. II 487 f; Weifs, Lehrbegriff 12 bis 28: „Erwägt man, dafs die gläubige Erkenntnis erst die wahre, und erst der erkennende Glaube der vollkommene ist, so entsteht die Anschauung, von der aus man beide Begriffe promiscue gebrauchen kann" (S. 25).

[3] 1 Jo 4, 7—11. Vgl. unten.

Apostel geschaffen hätte: mit der unbedingtesten Gewifsheit stellt er den Satz hin: „Daran erkennen wir, dafs wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten“ (2, 3); und siehe da, seine Leser müssen unter Anwendung dieses Satzes aus den „Antichristen“ des Apostels rechte christgläubige Männer machen! Diese lächerliche Rolle können wir den Apostel nicht spielen lassen. Dazu kommt noch etwas Spezielles.

Johannes stellt nämlich den Wandel in der Liebe als Korrelat dar zum Glauben an Jesus als den Christus. Gerade letzteren Punkt leugneten aber die Antichristen. Der Apostel mufs also förmlich an die ungläubigen Gegner denken, wenn er den Wandel in der Liebe als das unfehlbare Zeichen der Rechtgläubigkeit hinstellt. So 3, 16. Aus der Wahrheit, dafs jener sein Leben für uns gegeben hat, d. h. dafs er der Christus ist[1], wird gefolgert, dafs auch wir unser Leben für die Brüder lassen müssen. Danach können die Leugner dieser Voraussetzung die Liebe gar nicht haben, weil sie die Quelle derselben, den Glauben an Jesus, den Erlöser, verstopft haben. Ganz dasselbe läfst sich sagen hinsichtlich 4, 7—11. Die praktische Forderung der Bruderliebe kommt aus der Überzeugung von der uns erwiesenen Liebe Gottes (V. 11). Diese ist aber nichts anderes als die Sendung seines eingebornen Sohnes als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Die Gegner negierten nun gerade diese Wahrheit, leugneten damit die Liebe Gottes (V. 9 10 16), aus der die Liebe zu den Brüdern kommt — sie können also die Liebe nicht haben, müssen einen unchristlichen Lebenswandel in Hafs und Lieblosigkeit geführt haben. Ganz dasselbe ist aus 5, 1 zu ersehen. Wenn danach nur die an Jesus als Messias Gläubigen Gott und die Brüder lieben, so kann letzeres auf die Antichristen durchaus nicht zutreffen. Es läfst sich also beobachten, wie der Apostel gerade im Hinblick auf die Irrlehrer — denn er mufs an sie denken an Stellen, wo er das von ihnen geleugnete

[1] Vgl. 1 Jo 4, 10 14 15.

Bekenntnis so kräftig betont — diesen notwendigen Zusammenhang zwischen Glauben und Lieben hervorhebt. Es mufs hiermit gerade am praktischen Christenleben bei den Irrlehrern nicht minder gefehlt haben als am Glauben.

Zum Überflufs verweisen wir noch auf eine Reihe von Stellen, die das gleiche völlig klar legen. Nach Johannes ist jeder unbedingt im Besitze des Lebens, im Lichte, der die Brüder liebt (3, 14; 2, 10); jeder im Lichte, der im Lichte wandelt (1, 7); jeder in Gott, der seine Gebote hält (2, 5; 3, 24). Wie, wenn nun die Leugner der Messianität Jesu wie die Gläubigen im Lichte wandelten, die Gebote hielten, die Brüder liebten? Wären sie denn da nicht nach des Apostels eigenster Versicherung im Licht, im Leben? Aber gerade dies erkennt Johannes den Irrlehrern auf das Entschiedenste ab. Sie sind ja Antichristen (2, 22), nicht im Vater und Sohn (2, 22—24), sie sind vom Geist des Antichristen inspirierte Pseudopropheten (4, 1—3), ja einfachhin ἐκ τοῦ κόσμου (4, 5). Von einem sittlich vollendeten Christenleben kann also bezüglich der christologischen Irrlehrer keine Rede sein[1].

Führten nun die Irrlehrer einen derartig unerbaulichen Lebenswandel, so ist selbstverständlich zu erwarten, dafs der Apostel auch diese Seite ihres Wesens gehörig ins Licht setzt. Wenn also der Apostel viel von dem Zusammenhang zwischen Glauben und Leben, insbesondere zwischen dem von den Irrlehrern verleugneten Glauben an Jesus als den Christus und der Liebe spricht, so liegt es doch wohl auf der Hand, dafs er das im Hinblick auf die Irrlehrer tut, die mit ihrem Unglauben tatsächlich ein unchristliches, liebloses Leben verbanden. Dafür spricht auch noch ein anderer Punkt.

[1] „Sonach haben allerdings die Gegner sich Blöfsen auch auf der Seite des ethischen Christentums gegeben, und zwar vornehmlich nach der Seite der Bruderliebe hin, so dafs die Unvereinbarkeit eines lieblosen Wandels mit dem christlichen Namen auf das nachdrücklichste bezeugt werden mufste.“ So richtig Holtzmann, J. f. p. Th. 1882, 327; nur dafs er in seiner allerdings kurzen Ausführung mehr andeutet, als stringent beweist.

Es ist nämlich jetzt allgemein anerkannt, dafs die Annahme einer Erschlaffung des christlichen Lebens, insbesondere der Liebe, in den johanneischen Gemeinden eine ganz unberechtigte war. Lücke[1] hat allerdings diese Ansicht noch entschieden vertreten, und ihm ist unter andern auch Rothe[2] gefolgt. Allein auch diese Erklärungsmode ist nun vorbei. Jetzt kann man sich nur wundern, wie man bei der klaren Aussprache des Apostels gerade über diesen Punkt auf derlei Gedanken geraten konnte. Es fehlte in den Gemeinden nicht am Glauben (5, 13; 4, 16; 2, 13 14), nicht am Erkennen (4, 16; 2, 20 27), nicht an der Liebe (3, 14); sie bekommen Sündenvergebung (2, 12), das ewige Leben (3, 14; 5, 13) feierlich zugesichert; sie sind aus Gott (4, 4; 5, 18), haben sich wacker gegen die Pseudopropheten gehalten (4, 4), den Bösen überwunden (2, 13 14); Gott ist in ihnen (4, 4), und triumphierend jubelt der Apostel auch in ihrem Namen: τέκνα θεοῦ ἐσμέν (3, 1 2). Das ist nicht das Bild eines eingerissenen Verderbnisses der Gemeinden. Im Gegenteil, es läfst sich schwer eine paulinische Gemeinde anführen, der ihr Meister soviel Anerkennung zollt.

Wenn nun dennoch eindringende Mahnungen zum Meiden der Weltliebe (2, 15 16), zur Übung der Bruderliebe (3, 16 18 etc.), zum Tun der δικαιοσύνη (3, 7) im Briefe vorkommen, so hat das seine Ursache nicht in einem niedrigen Stand des sittlichen Lebensniveaus der Gläubigen, sondern kann sie nur haben in der Gefahr einer Verführung durch Elemente, die nicht oder nicht mehr zu den christlichen Gemeinden gezählt werden können. Es liefse sich nun denken, dafs der Herd dieser Verführung zum unchristlichen Leben ein anderer ge-

[1] „Geteilt zwischen Gott und der Welt klagte man, dafs die Gebote Gottes zu schwer seien, und der Verfasser sieht sich genötigt, dagegen hervorzuheben, dafs dem lebendigen, weltüberwindenden Glauben, worin die Liebe lebt, die Gebote Gottes leicht seien.“ S. 71 f.

[2] „Mit dieser Abkühlung im Glauben ging Hand in Hand eine gewisse Halbheit in Beziehung auf christliche Praxis, auf das Leben. . . . Der volle christliche Begriff der Sünde verdunkelte sich.“ S. 8.

wesen als der des christologischen Irrtums. Allein wenn einmal feststeht, dafs die christologischen Irrlehrer zugleich ein dem sittlichen Ideal des Christentums wenig entsprechendes Leben geführt, wird man auch für die moralische Verführung nur sie verantwortlich machen dürfen. Von ihnen geht also zugleich die Gefährdung des Glaubens und der christlichen Sitte aus.

Nun erhebt sich aber die Frage, ob die Irrlehrer ihre unerbauliche Lebensrichtung für prinzipiell erlaubt ausgaben. Wir glauben dies. Und das zunächst schon auf Grund folgender Erwägung: Diese Irrlehrer führten ein unchristliches Leben, konnten also die Gebundenheit durch die Gebote und Pflichten, wie sie bei den Gläubigen statt hatte, nicht mehr ertragen. Da ist es eigentlich selbstverständlich, dafs sie mit eben derselben Rücksichtslosigkeit, mit der sie das Band der Glaubensgemeinschaft durch ihre Leugnung des Grunddogmas von der Messianität Jesu zerschnitten, auch das Band der sittlichen Einheit mit den Gläubigen durch Behauptung der Unverbindlichkeit der δικαιοσύνη zerrissen. Das wird noch einleuchtender, wenn man sich in die ganze Situation hineinversetzt. Es hatte ein Kampf zwischen den Gläubigen und den Pseudopropheten stattgefunden (4, 4). Es war ein offener Kampf gewesen, der zum Bruche mit der Gemeinde und zur Ausscheidung aus derselben führte (2, 19). Es ist nun rein unmöglich, dafs, wenn einmal ein Gegensatz des christlichen Lebens, wie wir ihn erwiesen haben, vorhanden war, derselbe nicht ebenfalls als Waffe in diesem Streite benutzt wurde. Der Gegensatz zu ihrem christlichen Ideal und ihrem Streben mufste ja allen Gemeindegliedern grell genug in die Augen leuchten. Zweifellos warfen die Gläubigen in der Erregung des Streites den Irrlehrern und ihrem Anhang vor, dafs ihr unchristliches Leben eine Schande für sie sei, dafs die Verführer deshalb keinen Anteil am Leben, am Besitz Gottes hätten. Damit waren die Irrlehrer genötigt, offen Farbe zu bekennen. Wir wissen mit Bestimmtheit aus der gleich zu behandelnden Stelle (3, 7), dafs sie sich für δίκαιοι hielten

trotz ihres unchristlichen Gebarens. Das werden sie natürlich auch den Vorwürfen der Gläubigen gegenüber behauptet haben. Damit haben sie aber ausgesprochen, dafs sie bei ihrer unchristlichen Lebensführung doch den Anspruch erhoben, für gerecht betrachtet zu werden. Dafs ist nun wieder nichts anderes als die offene Proklamation der Erlaubtheit ihres sittlich niedrig stehenden Lebenswandels, als die prinzipielle Entbindung von dem ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην. Wenn man mit diesen aus der historischen Situation herausfliefsenden Erwägungen nun die Stelle 3, 7 ins Auge fafst, mufs man hier ganz ohne jedes Bedenken die Rücksicht auf eine Lehre finden, die prinzipiell das Tun der δικαιοσύνη nicht für Pflicht erklärte. Es lassen sich die Worte: „Kindlein, niemand verführe euch! Der Täter der Gerechtigkeit ist gerecht, wie jener gerecht ist", gar nicht mehr anders deuten. Übrigens spricht auch die Fassung des Gedankens schon für eine Lehre, die getroffen werden soll. Man kann sich des Eindrucks gar nicht erwehren, dafs der unmittelbar — asyndetisch — hinter μηδεὶς πλανάτω gestellte Satz mit dem scharf pointierten ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην sich wie eine Antithese anhört. Es hat also Weifs — zwar nicht recht, wenn er „hier allein" den Apostel „auf einen den Lesern bedrohlichen Irrtum reflektieren[1]" läfst, aber — sehr recht, wenn er sagt: „Dafs hier (3, 7) keine bestimmte Polemik vorliege, schliefst der Wortlaut des Verses schlechthin aus."[2] Übrigens ist das in neuerer Zeit meist klar eingesehen worden, dafs der Apostel hier einen zur Zeit wirkenden Gegensatz vor Augen habe. Düsterdieck[3] und Haupt[4] konnten sich allerdings zu dieser Annahme nicht verstehen. Leider erklärt auch Huther, unter dem Einflufs Düsterdiecks, dafs die Warnung „nicht notwendig in einer Polemik gegen Irrlehrer (etwa Antinomisten) begründet ist; vgl. Kap. 1, 8"[5]. An Antinomisten hätte er aber mit ebensoviel Grund nicht zu denken brauchen, wie er aus

[1] Die drei Briefe des Ap. Joh. 17. [2] Ebd. 90.
[3] II 125. [4] S. 157 f. [5] Krit.-exeg. Handbuch 157.

3, 7 für 1, 8 eine andere Konsequenz recht gut hätte ziehen können. Freilich haben sich diese Ausleger mit solchen entscheidenden Erwägungen, wie wir sie vorausgeschickt, wenig befafst.

Der Brief wendet sich also gegen eine moralische Irrlehre. Es fragt sich jetzt zunächst, an welchen Stellen ein Hinblick auf dieselbe vorliegt. Die Antwort soll hier nicht ganz vollständig gegeben werden, sondern nur insoweit, als die Folgerungen aus dem nun gewonnenen Resultat und dem klaren Inhalt der Stellen reichen. Ausgangspunkt ist natürlich die aus 3, 7 jetzt gewisse Tatsache, der Apostel sei direkt veranlafst, seine Leser vor der Lehre zu warnen, man könne gerecht sein, ohne die Gerechtigkeit zu tun. Die unmittelbar vorhergehenden Verse 3, 4—6 stehen nun in engstem Zusammenhang mit 3, 7. V. 6 besagt: Für einen, der Christum erkannt hat, in ihm sein will, ist Sünde tun ein vollkommener Widerspruch. Christum erkannt haben, in ihm sein, gerecht sein, sind aber dem Apostel ganz unzertrennliche Begriffe. Betont also der Apostel, dafs die rechte Kenntnis Christi mit der Sünde unvereinbar ist, so ist das wesentlich ebensoviel, als wenn er sagte: Das Gerechtsein steht in unausgleichbarem Gegensatz zum Nichttun der Gerechtigkeit oder zum Sündigen (3, 7 8). Weiter gehören V. 6 und 5 zusammen. Letzterer enthält ja nur die Begründung, warum für den Christen die Sünde ausgeschlossen sein mufs. V. 4 ist aber, wie alle gesehen, unzertrennlich damit verbunden und greift anderseits in den dritten Vers hinein, wo das ἁγνίζειν ἑαυτόν den Anknüpfungspunkt bietet: „Wer sich nicht heiligt", also die Sünde tut. Darum wird der Apostel auch schon bei Betonung der Notwendigkeit der Selbstheiligung den Gegensatz zur Irrlehre vor Augen haben, und das um so mehr, da die Näherbestimmung καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν gewifs nicht aufser Korrespondenz steht zu dem καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν (3, 7). Das Ganze (V. 3—6) stellt sich also dar als eine entschiedene Aufforderung zum Nichtsündigen, als Begründung dieser Forderung und Vorbereitung der Warnung vor den Bekämpfern derselben (3, 7). Weifs

hat also ganz unrecht, wenn er, hier in etwa seiner Vorlage[1] folgend, schreibt: „Offenbar beginnt hier (3, 7) ein ganz Neues, weil zum erstenmal die Besorgnis, dafs einer die Leser in die Irre führen könnte, in dem warnenden Wort hervortritt.“[2]

Blickt der Apostel in 3, 3—7 auf die Irrlehrer, so werden V. 8 ff eben auch mit Rücksicht auf sie geschrieben sein. Das zeigt ja schon die gegensätzliche Fortführung des Gedankens, und besonders deutlich V. 10: „Jeder, der die Gerechtigkeit nicht tut, ist nicht aus Gott.“ Das ist ja einfache negative Wendung von V. 7, also mit derselben Absicht geschrieben. Es ist psychologisch unmöglich, dafs der Apostel 3, 3—10 schreiben konnte, ohne dabei die Irrlehrer im Sinne zu haben.

Fassen wir gleich 2, 29 ins Auge! Der nackte Inhalt ist: Es wird dem, der die Gerechtigkeit tut, im Hinblick auf Christus, den Gerechten[3], die Geburt aus Gott, oder nach 3, 1 die Kindschaft Gottes zugesprochen. Man stelle daneben 3, 7: Wer die Gerechtigkeit tut, ist gerecht = aus Gott geboren (3, 9); man halte dazu 3, 10: Jeder, der nicht Gerechtigkeit tut, ist nicht aus Gott — und man sieht, derselbe Gedanke herrscht in 2, 29; 3, 1, wie in 3, 3—10. Somit hat der Apostel bereits 2, 29 die πλανῶντες im Auge. Ebenso mufste jeder Leser bei diesen Worten notwendig an die Verführer denken, mit denen sie gerade in dieser Frage viel genug zu tun gehabt. 2, 29 bis 3, 10^a lassen also die scharfe Kante gegen die Irrlehrer deutlich fühlen.

3, 10^b kann aber auf keinen andern Gegensatz gehen als 10^a. Der Zusammenhang ist zu evident. Wenn nämlich der Apostel gerade gegen die Irrlehrer gewendet sagt, wer nicht die Gerechtigkeit tue, sei nicht aus Gott, so kann er mit

[1] Huther, Krit.-exeg. Handbuch 157: „Johannes beginnt die neue, jedoch an das Vorhergehende sich anschliefsende Gedankenreihe . . . mit der Warnung μηδεὶς κτλ.“

[2] Die drei Briefe des Ap. Joh. 89.

[3] Wollte man, wofür Weifs (a. a. O. 78) besonders eintritt, δίκαιος von Gott nehmen, was schwerlich richtig, so läge für unsere Sache wenig daran.

dem unmittelbar Folgenden: καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. nur denselben Gegensatz verfolgen. Es ist ja auch klar, dafs nach dem Apostel in dem ποιεῖν δικαιοσύνην auch das ἀγαπᾶν als Teil, und zwar als Hauptteil enthalten ist. Auf die Fortführung desselben Gedankens, der in 3, 3—10[a] vorliegt, läfst auch V. 12 mit Bestimmtheit schliefsen. Das ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι des Kain ist ja ganz gewifs = ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι (V. 8) = τέκνον τοῦ διαβόλου εἶναι (V. 10). Der Gegensatz der Gottes- und Teufelskinder (Gläubigen und Irrlehrer) wird eben durch ein konkretes Beispiel illustriert. Damit ist gesagt, dafs die Irrlehrer sich besonders von der Verpflichtung zur Bruderliebe entbunden hielten. Wenn aber dies, dann wendet nicht blofs V. 11 und 12, sondern der ganze Abschnitt von der Liebe (3, 10[b]—18) sein Gesicht gegen die falsche Lehre. Das Vorgehen des Apostels ist hier gerade so wie in dem vorhergehenden Abschnitt 3, 7—10[a]. Da hat er den Tätern der Gerechtigkeit die Gotteskindschaft, den Verführern die Teufelskindschaft zugesprochen; hier versichert er die, welche die wahre Bruderliebe haben, des Lebens (3, 14), den Bruderhassern teilt er den Tod zu (V. 14 15). Fälle von Lieblosigkeit wie 3, 17, die wegen ihres individuellen Gepräges doch wohl als tatsächlich geschehen anzunehmen sind, haben sich also durchaus nicht innerhalb des Kreises der gläubigen Gemeinden zugetragen, die ja eben als Liebende bezeichnet werden (3, 14), sondern sind ein Bild aus dem Leben der Irrlehrer[1]. Und wenn am Schlusse dieses Kapitels (V. 23) eben diese Bruderliebe ausdrücklich als unter der ἐντολή begriffen erscheint, so wird sich das ebenso als den Leugnern der Verbindlichkeit dieser ἐντολή gegenüber ausgesprochen verstehen. 3, 10[b]—23 24 nehmen also scharf diese moralische Irrlehre aufs Korn.

Ist nun diese umfangreiche Ausführung über die Liebe im dritten Kapitel durch die Irrlehrer veranlafst und im Hinblick

[1] „Angebliche Christen nur sind es, die vor ihren darbenden Brüdern das Herz verschliefsen können.“ Holtzmann, J. f. p. Th. 1882, 327.

auf sie geschrieben, so ist das ein deutlicher Hinweis, dafs auch die Ausführung über die Liebe im folgenden Kapitel nicht ohne Rücksicht auf dieselben Irrlehrer gegeben sei. Der Apostel mufste sich ja förmlich die Augen verbinden, wenn er über das Liebesgebot reden und dabei die Leugner desselben nicht sehen wollte, die er sonst ebendeshalb auf das schärfste verurteilt (3, 12—15). Aber es läfst sich das noch genauer konstatieren. Die Irrlehrer gaben vor, Gott zu kennen, hielten sich aber nicht zur Bruderliebe verpflichtet (3, 6 7). Nun besehe man 4, 8 und sage, ob dieser Vers sich nicht gerade wie eine Antithese gegen sie ausnimmt. Wer nicht liebt (wie die Irrlehrer), hat Gott nicht erkannt (wie sie es gleichwohl behaupten). Wenn er dann die Verpflichtung zur Liebe (ὀφείλειν) aus der Erlösungstatsache herleitet (V. 9 bis 11), so ist es doch klar, dafs das gegen die geht, die, wie er weifs, diese Verpflichtung in Abrede stellen. Die Abhängigkeit des Bleibens Gottes in uns von der Bruderliebe, wie sie der Apostel zweimal hervorhebt (V. 12 16), kann auch nicht ohne scharfen Seitenblick auf die hingestellt sein, welche von einem derartigen Abhängigkeitsverhältnis nichts wissen wollen (3, 6 7). Und wenn dieser ganze Abschnitt wieder mit der Betonung der strengen Verpflichtung der Bruderliebe (ἐντολή) schliefst (4, 21), wenn ferner 5, 1—3 der Gedanke von der Liebe und ihrer Begründung in anderer Richtung weitergeführt wird, so darf es als Tatsache betrachtet werden, dafs 4, 7 bis 5, 3 in konstanter Reibung mit der gegnerischen Lehre sich befindet.

Nach all dem dürfen wir getrost annehmen, dafs auch der weitere Abschnitt über die Liebe (2, 7—12) gewifs dieselbe Irrlehre im Auge hat. Wir bemerken aber, dafs die vorhergehenden Verse 3—6 in demselben Verhältnis zu den folgenden stehen, wie der Abschnitt 3, 4—10[a] zum nächsten, und dies schon insofern, als jeweils zuerst mit dem allgemeineren Ausdruck[1] von dem moralischen Verhalten, sodann

[1] τηρεῖν τὰς ἐντολάς — ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην.

von demselben in Bezug auf die Bruderliebe gehandelt wird. Der Apostel läfst seine Absicht indes noch deutlicher erkennen. Er führt 2, 4 Leute ein, die sagen: „Wir haben Gott erkannt", die aber gleichwohl seine Gebote nicht halten. Der Apostel hat solche Leute lebendig vor sich; wir wissen das. Er braucht keinen Fall zu fingieren; er ist wirklich gegeben[1]. Eine vollendete Bestätigung dafür bringt 2, 6. Die Leute, die hier sagen, sie seien in Gott, an die der Apostel die Forderung stellt, sie müfsten dann auch wandeln, wie Christus gewandelt ist, müssen aus dem Kreise oder unter dem Einflufs derer sein, die sich 3, 7 gerecht nennen, aber die Gerechtigkeit nicht tun wollen. Selbstverständlich, dafs dann die eng mit den vorhergehenden verbundenen Verse 2, 7—11 eben auch mit Rücksicht auf dieselbe moralische Irrlehre geschrieben sind. Die Analogie mit 3, 10[a]ff bestätigt das überdies noch auf das klarste. Zudem werden 2, 9 wiederum Leute vorgeführt, die sagen, sie seien im Licht, aber ihre Brüder hassen. Wenn 2, 4 6 von den Irrlehren zu verstehen war, mufs das unbedingt auch hier der Fall sein. Damit stimmt auch die scharfe Verurteilung derselben V. 11. Es ist also auch 2, 3—11 unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes zur moralischen Irrlehre geschrieben. Sehen wir einstweilen von den folgenden Versen ab und wenden uns zu Kap. 1.

Da fällt sofort V. 6 auf. Dafs dieser Vers einen Parallelgedanken zu 2, 4 6 enthält, hat man ja auch meist richtig er-

[1] Weifs leugnet dies zu 2, 4 zuversichtlich, und das ist um so auffallender, als er in 3, 7 wirklich eine Irrlehre getroffen findet. Hier bemerkt er, der Satz könne gegen keinerlei prinzipielle Nichtachtung von Geboten gehen, „da ja keineswegs angedeutet ist, dafs der λέγων sich zu seinem Tun berechtigt glaubt, vielmehr das ψεύστης εἶναι zeigt, dafs er das Widerspruchsvolle seines Verhaltens wohl kennt und seine bessere Erkenntnis nur praktisch verleugnet". Die drei Briefe des Ap. Joh. 44. Allein der Apostel braucht doch nicht überall zu betonen, dafs die Irrlehrer ihr unchristliches Leben theoretisch rechtfertigten. Übrigens ist das gleich in 1, 8 enthalten. Was die zweite Bemerkung anlangt, so kann man Johannes ruhig seine Gegner als „Lügner" behandeln lassen, solang man ihm nicht ein modernes Zartgefühl für „persönliche Überzeugungen" zuschreibt.

kannt[1]. Es ist zu klar. Das ἐὰν εἴπωμεν entspricht dem ὁ λέγων; κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ sc. θεοῦ, als φωτός ist dem Apostel nicht viel verschieden von ἐν τῷ φωτὶ εἶναι (2, 9); dieses wesentlich identisch mit dem ἐν αὐτῷ μένειν (2, 6); dies ist aber, wie aus dem Verhältnis von 2, 4 zu 2, 6 hervorgeht, dem ἔγνωκα αὐτόν in 2, 4 analog[2]. Ebenso leugnet niemand dafs das ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν unter anderem Gesichtspunkt dasselbe besagt wie τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρεῖν (2, 4) oder μὴ περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν (2, 6) oder das Nichttun der Gerechtigkeit oder das Tun der Sünde (3, 4—8). Natürlich, dafs dann auch hier der Apostel auf seine Gegner abzielt, die behaupteten, Gott zu kennen, in ihm zu sein, Gemeinschaft mit ihm zu haben, aber in der Sünde, in der Finsternis lebten. Dieselbe Einführungsformel (ἐὰν εἴπωμεν) und der gleiche Inhalt von 1, 8 deuten auf denselben Gegensatz, wie er in 1, 6 vorliegt. Die Gegner behaupteten auch tatsächlich, trotzdem sie im Finstern wandelten (1, 6), die Sünde taten (3, 4—8), doch in Gott, im Licht zu sein, Gemeinschaft mit ihm zu haben (1, 5 6; 2, 9). Was ist aber das anders, als behaupten, dafs man keine Sünde habe? Die Irrlehrer erklärten also trotz ihres μὴ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην doch keine Sünde zu haben, begangen zu haben (1, 10). Natürlich gewinnen dann auch 2, 1 2 eine dementsprechende Färbung.

Kehren wir jetzt zu 2, 12 ff zurück! Wir haben gefunden, dafs die Verse 1, 6 bis 2, 11 in Gegensatz zur praktischen Irrlehre gestellt sind. Der Abschnitt schlofs damit, die Irrlehrer so tief in die Finsternis hineinzubannen, als

[1] Vgl. z. B. Weifs, Die drei Briefe des Ap. Joh. 42; Lücke 240; Ebrard 140; Düsterdieck I 170; Mayer 64; Braune 43 usw.

[2] Weifs wendet sich gegen die Ansicht, als sei „dies Erkennen identisch mit der Gottesgemeinschaft 1, 6, oder eine einzelne Seite an ihr (Huther), so dafs die Lebensgemeinschaft mit Gott seine Voraussetzung wäre (Düsterdieck, Ebrard, Braune), da diese Lebensgemeinschaft vielmehr umgekehrt durch das Schauen Gottes in Christo gewirkt wird". A. a. O. 43 A. — Allein für unsern Zweck ist nur nötig, dafs Johannes das eine mit dem andern gegeben erachtet, so dafs auch die Irrlehrer das eine wie das andere beanspruchten. Übrigens erklärt Huther, es sei „ἐγνωκέναι im innersten Grund identisch mit κοινωνίαν ἔχειν". Krit.-exeg. Handbuch 81.

dies mit Worten nur möglich ist. Nun blickt der Apostel auf die Gläubigen[1] und spricht ihnen zu, dafs[2] ihnen die Sünden nachgelassen seien und blieben (ἀφέωνται), dafs sie den von Anfang an, dafs sie den Vater erkannt, dafs sie den Bösen überwunden hätten (V. 12 13). Will man nicht jedes Band mit dem vorhergehenden zerreifsen, so ist die Absicht des Apostels die, dem abschreckenden Nachtbild der Irrlehrer gegenüber den Gläubigen ihr eigenes, so tröstlich lichtes Bild zu zeigen. Er verfährt ja auch sonst ähnlich; im ersten Teile haben wir in 5, 5—13 einen solchen Fall beobachtet, in 3, 7—14 und 4, 7—16 desgleichen. Es führt aber der Inhalt von 2, 12—14 selber schon auf den Gegensatz der Irrlehre. Deren Vertreter behaupteten, keine Sünde zu haben; der Apostel hat von ihnen eben gesagt, das sei Lug und Trug (1, 8 10), und jetzt noch (2, 11) hat er mit Kraft erklärt, dafs solche Leute wie sie noch in der tiefsten Finsternis stecken. Spricht er nun den Gläubigen zu, dafs ihnen die Sünden nachgelassen, dafs sie also nun tatsächlich keine Sünde mehr haben, so ist der Hinblick auf den Gegensatz der Irrlehre recht ersichtlich. Die Verführer erheben besondern Anspruch auf Kenntnis Gottes; der Apostel hat sie in V. 4 desselben Kapitels aller Wahrheit bar hingestellt. Jetzt gibt er den Gläubigen die Versicherung, dafs sie den von Anfang an, den Vater erkannt: natürlich, der Apostel will den Gläubigen zusprechen, was er den Irrlehrern abspricht. Dafs in dem νενικήκατε τὸν πονηρόν auch ein Gegensatz zur Irrlehre liegen mufs, ist nun klar. Welcher aber?

[1] Wir schliefsen uns der nunmehr herrschend gewordenen, zweimal wiederkehrenden Dreiteilung (Gesamtheit, Väter, Jünglinge) an (vgl. dagegen Ebrard 171 ff 219 ff, der mit wunderbarer Ausdauer die παιδία als Altersklasse verteidigt; einfacher macht es sich Karl 32), glauben aber, dafs das primario an die spezielle Adresse Gerichtete secundario auch die Gesamtheit angeht.

[2] Wie das γράφω — ἔγραψα zu erklären, ist für uns von zu wenig Bedeutung, als dafs wir in die verwickelte Diskussion einzutreten gesonnen wären. Ὅτι wären wir geneigter für „dafs“ zu nehmen, kommen aber auch mit „weil“ auf unsere Rechnung. Der Gegensatz zu den Irrlehrern würde ja dadurch nicht verschwinden; Sündenvergebung, religiöse Erkenntnis, Sieg sind ja auf jeden Fall hier den Gläubigen zugeteilt.

In den beiden Zusicherungen an die Leser ist offenbar das Lob enthalten, dafs die Gemeinden durch die Verführer sich nicht haben betören, ihrer Heilsgüter berauben lassen. Das wird nun ausdrücklich ausgesprochen: νενικήκατε τὸν πονηρόν! In den Irrlehrern ist ὁ ἐν τῷ κόσμῳ (4, 4), der offenbar = ὁ πονηρός oder ὁ διάβολος. Sie sind vom Teufel, vom Bösen beherrscht, ja Kinder des Teufels (3, 8—10). Wird nun von den Gläubigen gesagt, sie haben den Bösen besiegt, in einem Zusammenhang, der ganz von dem Gegensatz zu den Verführern bestimmt wird, so wird unter dem Sieg über den πονηρός der Sieg über den Bösen in den Irrlehrern verstanden sein. Ähnlich bezeichnet der Apostel 4, 4 den Sieg über die Pseudopropheten als Sieg über den in der Welt, also den Bösen. Diese Stelle 4, 4 ist übrigens auch inhaltlich eine Stütze für die Erklärung des νενικήκατε in 2, 13 14. Wenn nämlich 4, 4 den Gläubigen das Lob erteilt wird, dafs sie den in der Welt, den Bösen in den Irrlehrern, die Pseudopropheten besiegt, dann gehörte schon viel dazu, wollte man hier, wo doch immer von den Irrlehrern ausdrücklich oder wenigstens virtuell die Rede war, den Sieg über den Bösen anders verstehen. Es ist ja auch gewifs, dafs das Auftreten der Irrlehrer eine grofse Aufregung in den Gemeinden hervorgerufen, die auch nach dem Siege noch nachzitterte. Der Apostel schreibt nun den durch die Krise noch immer hocherregten Gemeinden, dafs sie trotz des Ansturms der Gegner und gerade gegenüber ihrer unwahren, lügnerischen Prahlerei wahrhaft Sündenvergebung und religiöse Kenntnis hätten; er fügt dazu, dafs sie, namentlich durch Hilfe der jungen Männer, den Bösen besiegt: da möchte man doch meinen, dafs ein jeder von den Lesern dies Wort von dem Sieg über die Irrlehrer auffassen mufste. Ist übrigens von einem Sieg die Rede, der im Verlauf des Christenlebens der Gläubigen eintrat — und von einem solchen ist hier die Rede — und als abgeschlossen und fortdauernd hingestellt wird, so kann man sich die Sache doch wohl nicht anders vorstellen, als dafs ein besonderer, grofser Kampfesanlafs vorlag. Denn von den gewöhnlichen Gefahren und Ver-

suchungen, die immer da sind, kann doch der Apostel nicht als von ein für allemal überwundenen (νενικήκατε) reden, zumal, wenn man bedenkt, dafs der gröfsere Teil der νεανίσκοι zur Zeit, da sie das Lob für ihren tapfern Kampf gegen die Hauptversuchungen ihres Alters ernten sollen, diese Altersstufe noch lange nicht hinter sich hatte. Ist also von einem besondern, bedeutenden Anlafs zu einem Kampfe die Rede, in dem sich die Jünglinge hervorragend ἰσχυροί gezeigt, so wird das doch kein anderer sein als der im Briefe selber 4, 4 aufgeführte. Von einem andern ist nirgends die Rede. Es ist bedauerlich, dafs nicht viele hier den Sieg über Irrlehrer finden. Weifs[1] spricht allerdings von einem Siege über solche; die hier als ausgestofsen bezeichneten Libertinisten sind ihm jedoch nicht identisch mit den 3, 7 gemeinten Ultrapaulinern. Aber müssen an unserer Stelle grade Libertinisten gemeint sein? — Andere denken an den Sieg in der „Bekehrung“[2], an „die Überwindung des Teufels durch den Glauben“[3], an die „Kämpfe wider die Versuchungen“[4], an „die Überwindung der schwersten Anfänge“[5] und anderes. Aber die Verkennung rührt eben davon her, dafs man die Bedeutung der moralischen Irrlehre, wie sie dem Apostel klar war, nicht empfunden hat. Zunächst aber sind die meisten Ausleger durch die folgenden Verse darauf geführt worden, unter dem Sieg über den Bösen einen Sieg über die bösen Lüste im allgemeinen zu verstehen. Allein mufs man denn die Verse 2, 15 16 so absolut fassen? Die Verbindung zwischen den Versen 13 14, welche die Irrlehrer im Auge haben, und 15 ist sichtlich ganz unlösbar. Johannes denkt also wohl so: Ihr habt die Irrlehrer, die aus der Welt sind, in denen der Böse wirkt, geschlagen. Liebt nun die Welt auch fürderhin nicht — die Welt, aus der die Irrlehrer sind (4, 5); widersteht auch fürderhin den ἐπιθυμίαι, die aus der Welt sind, wie die Irrlehrer aus der Welt sind! Dann besteht keine Gefahr für euch seitens der Ver-

[1] Die drei Briefe des Ap. Joh. 16.
[2] Ebrard zu 2, 14. [3] Rothe 66. [4] Bisping 315.
[5] Holtzmann, Hand-Komm. 220.

führer. Das wird man doch nicht als einen dem Zusammenhang fremden Gedanken bezeichnen wollen. Wenn der Apostel die Verführer 4, 5 ἐκ τοῦ κόσμου stammen läfst, der ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται 5, 19, wird er sie doch wahrhaftig nicht ohne diese Begierden denken, die ebendaher stammen, woher er die Verführer entstammen läfst. Nun findet auch die sonst auffallende Betonung, dafs diese Leidenschaften οὐκ ἐκ τοῦ πατρός sind, eine recht natürliche Erklärung. Die Irrlehrer wollen ja aus dem Vater sein, wiewohl sie die ἐπιθυμίαι τοῦ κόσμου tun. Auch das so energisch betonte ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα gewinnt jetzt, vgl. mit 3, 7, ein eigenes Licht[1].

Werfen wir nun noch einen Blick auf eine Versgruppe am Schlufs oder im Schlufs des Briefes — 5, 18 19. Die Verse sind deshalb für uns von besonderer Bedeutung, weil sie, wie man auch gar nie verkannt hat, ein Resumé der wichtigsten Gedanken des Briefes bieten. V. 18 und 19 sind nun so ganz unleugbar der Gruppe 3, 6—10 analog, dafs es dem Apostel ganz unmöglich ist, den Gegensatz bei den ersteren Versen zu vergessen, gegen den er sich in letzterer Versreihe mit so unnachsichtlicher Schärfe gewendet. Da aber diese beiden Verse nicht ohne Verbindung mit dem vorhergehenden sind, so liegt es recht nahe, auch in 5, 17 denselben Gegensatz zu sehen. Dies scheint aber ganz unvermeidlich, wenn man 3, 7 damit vergleicht. Danach sagten die Irrlehrer: Man kann gerecht sein, auch ohne die δικαιοσύνη zu tun, oder: Das Nichttun der δικαιοσύνη, somit die ἀδικία, ist keine Sünde (1, 8). Liest man nun 5, 17: Πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, so können wir uns nicht denken, wie der Apostel es fertig gebracht, dabei die aus dem Gedächtnis zu wischen, welche tatsächlich festhielten: οὐ πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν.

Als Ergebnis dieser Untersuchung können wir also feststellen: Die Abschnitte 1, 6 bis 2, 17; 2, 29 bis 3, 24; 4, 7

[1] Die meisten haben auch diese Beziehungen zur Irrlehre übersehen. Vgl. dagegen Holtzmann: „Im Gegensatz zur praktischen Lebensführung der Irrlehrer werden sie daher auch gewarnt vor der Welt und allem, was in der Welt ist.“ J. f. p. Th. 1882. 327.

bis 5, 3; 5, 17—19 sind in scharfem Gegensatze zur moralischen Irrlehre geschrieben, wonach die Erfüllung der δικαιοσύνη nicht notwendig ist, um δίκαιος, in Gott, im Licht, in Gemeinschaft mit ihm, aus dem Vater zu sein. Nun fällt ein überraschend helles Licht auf 1, 5 — darauf, warum der Apostel den Satz, dafs Gott Licht und keine Finsternis in ihm sei, an die Spitze seines Schreibens stellt. Er ist direkt gegen die Irrlehrer gerichtet, die im Finstern wandelten, aber doch im Licht zu sein vorgaben, in Gott sein wollten, somit ihre Finsternis auch in Gott hineintrugen. Letzteres ist natürlich nur eine Konsequenz des Apostels. Wenn die Irrlehrer den Finsterniswandel, das Sündetun für erlaubt hinstellen und dabei doch in Gott sein wollen, ist diese Konsequenz auch ganz berechtigt. Wenn sie einen Begriff von Gott als φῶς hätten, würden sie alle Finsternis mit ihm, mit dem Sein in ihm, mit seiner Gemeinschaft für völlig unvereinbar halten. Darum θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. So tritt also die scharfe Kante gegen die moralische Irrlehre, deren Schneide man den ganzen Brief hindurch verspürt, gleich am Anfang desselben recht eckig hervor. Es läfst sich nur der Galaterbrief vergleichen. Wie da nach den einleitenden Worten sofort das „Miror“ folgt, so auch hier unmittelbar nach der Einleitung 1, 1—4 [1] die scharfschneidige Antithese gegen die moralische Irrlehre.

2. Die Irrlehrer und die Liebe.

Wir haben gesehen, dafs der Apostel den Satz 3, 7: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, der Lehre der πλανῶντες gegenüberstellt. Diese müssen demnach erklärt haben: Man kann auch δίκαιος sein, ohne die δικαιοσύνη zu tun. Der Begriff δικαιοσύνη ist nun weit [2]. Aus dem Kontext erklärt, umfafst

[1] Über die angezeigte Ausdehnung der Einleitung des Briefes herrscht Übereinstimmung.

[2] Cremer sagt in seinem Bibl.-theol. Wörterbuch[8], 1895, 298: „Δικαιοσύνη ... Gerechtigkeit ... als Inbegriff dessen, was das Urteil Gottes für sich hat, dasselbe wertend.“ Fällt der Begriff, wie Cremer

er das ἁγνίζειν ἑαυτὸν καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν (3, 3), und das Resultat dieses ἁγνίζειν ist, dafs im Christen keine Sünde ist, wie in ihm keine ist (3, 5), dafs einer δίκαιός ἐστιν καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν (3, 7). Konkret betrachtet ist die Sache also enthalten in dem Wandeln, wie jener gewandelt (2, 6), in dem τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιεῖν (3, 22). Die Darstellung Christi im Evangelium in seinem Verhältnis zum Willen des Vaters ist gar nichts anderes als die Darstellung des Ideales der δικαιοσύνη. Erklärten nun die Irrlehrer die δικαιοσύνη in diesem weiten Sinn für unverbindlich? Taten sie das, dann entbanden sie sich allerdings damit von jeder Verpflichtung dem Willen Gottes gegenüber, mochte sich dieser nun im streng sanktionierten Gebot oder in milderer Form kund tun: sie waren dann vollendete Antinomisten. Die Frage wird sich nachher entscheiden. Für jetzt müssen wir betonen, dafs ein solcher vollkommener Antinomismus aus 3, 7 nicht gefolgert werden darf. Erklärten die Verführer nur ein wesentliches Glied der δικαιοσύνη für unnötig, so konnte ihnen der Apostel seine Antithese entgegenstellen: Wer die Gerechtigkeit tut, ist gerecht. Denn wer ein Stück der δικαιοσύνη verletzt, verletzt damit τὴν δικαιοσύνην; wer einen Bestandteil derselben für nicht verpflichtend erklärt, zeigt damit, dafs er das Tun der δικαιοσύνη nicht fordert. Diese Wendung, einen als Gesetzesverächter schlechthin hinzustellen, wenn er sich auch nur in einem wichtigen Punkte bewufst darüber wegsetzt, kommt namentlich gegenüber mifsliebigen Menschen — polemisch — dutzendfach vor. Der Apostel mufs aber mit seiner Gegenaufstellung (3, 7) um so weniger die Entbindung von allen Punkten den Irrlehrern zur Last legen wollen, da ihm ja zweifellos die Bruderliebe als die Hauptsache, als der

wohl richtig sieht, auch formell nicht zusammen mit „Tugend und Frömmigkeit“ (Lücke 311), so umschliefst er diese doch sachlich; Ebrard erklärt ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην als „das vollziehen, was Gottes Wesen ist und dem Wesen Gottes entspricht“ (S. 223); ähnlich Luthardt 244; Weifs „Der Inbegriff alles normalen, d. h. dieser (göttlichen) Norm entsprechenden Wesens ist eben die δικαιοσύνη.“ Die drei Briefe des Ap. Joh. 78.

Kern der δικαιοσύνη gilt. Gerade gegen das Gebot der Bruderliebe aber haben, wie wir gesehen, die Irrlehrer am allermeisten verstofsen, und wenn irgend einen Punkt der δικαιοσύνη, dann haben sie diesen für nicht verpflichtend erklärt. Die Gröfse der Abschnitte, die im Gegensatz zur falschen Moral von der Bruderliebe handeln[1], ist allein schon Beweis genug für die ganz hervorragende Stellung, die ihre Leugnung in der Irrlehre einnahm. Wir wollen nur noch einen speziellen Punkt hervorheben, der in ganz eklatanter Weise die Zentralstellung der Bruderliebe in dem Kampfe der Gläubigen mit der moralischen Irrlehre zeigt. Sie war ja geradezu das Hauptkampfesobjekt. Das glauben wir aus 2, 7 8 dartun zu können.

Man erinnere sich, dafs 1, 5 bis 2, 6 von der moralischen Irrlehre die Rede war. Es folgt der nächste Vers: „Geliebte, nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes, das ihr hattet von Anfang an.“ Was bedeutete dies Wort in dieser Situation? Die vorhergehenden Verse haben den Lesern ihre Kämpfe gegen die laxe Moral der Irrlehrer lebhaft zurückgerufen; sie denken daran, wie sie auch[2] um das Liebesgebot gekämpft: können sie jetzt dies Wort vom Liebesgebot ohne Beziehung auf die Irrlehrer verstanden haben? Mufs der Apostel, der die Situation seiner Gemeinden doch durch und durch kannte, es nicht gerade mit Rücksicht auf diese Situation geschrieben haben, nachdem er diese von Beginn des Briefes bis zu diesem Augenblick im Auge gehabt? Dann gewinnen aber diese Verse ein ganz konkretes Aussehen. Geliebte — wäre der Sinn — nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, wie es die Irrlehrer darstellen, als ob ich es aufgebracht hätte[3], sondern das alte, ehrwürdige Gebot der Bruderliebe, das ihr mit der ersten Predigt des

[1] 1 Jo 2, 7—11; 3, 10ª—18 23; 4, 7 bis 5, 3.

[2] Soviel ist ja nach dem eben Ausgeführten sicher.

[3] Dafür, dafs dieser Vorwurf gegen den Apostel von den Irrlehrern erhoben wurde, spricht auch 4, 6, wo der Apostel klagt, dafs die Pseudopropheten auf ihn, namentlich auf seine Forderung der Erfüllung des Liebesgebotes nicht hören wollen.

Evangeliums gehört, das sich jene trotz seiner Altehrwürdigkeit erdreisteten, in Frage zu stellen; ihr seht, welche Vermessenheit es ist, dies Gebot als ein neues zu bezeichnen. Und doch, ja! Es ist ein neues; als ein neues kann ich es euch schreiben. Und wahrhaft ist es neu in ihm und in euch. In ihm, in seiner Kraft (2, 14; 4, 4) habt ihr das Liebesgebot, das im Ansturm der Irrlehrer, in der heraufbeschworenen Krise vernichtet zu werden drohte, gerettet, habt die Finsternis prinzipieller Lieblosigkeit, wie sie sich über euren Gemeinden zusammenzog, zerstreut, so dafs sie jetzt bereits ganz im Vergehen ist; und das Licht der wahren christlichen gottähnlichen Sittlichkeit (1, 5—7), das scheint jetzt wieder licht und klar in euch, in euren Gemeinden, da ihr ja die Brüder liebt (3, 14). Ihr habt also in Gottes Kraft gesiegt über die Finsternis, habt das Liebesgebot aus ihr herausgerettet — es ist neu geworden in ihm und in euch, und als neues schreibe ich es euch, als neues übergebe ich euch nach dieser Krise wiederum das teure, alte Vermächtnis. Gewinnt nicht auf diese Weise das Ganze Leben und Kraft? Wie fein und bedeutungsvoll wird nun die Wendung vom nicht neuen und neuen Gebot! Als alt wird es betont, damit der Frevel um so mehr hervortrete, dieses alte Christengebot zu bekämpfen, es gar als eine neue Erfindung des Apostels selbst zu bezeichnen. Und nun die feine Wendung. Doch, sie haben recht, es ist neu. Wie, gibt der Apostel den Gegnern etwas zu? Ja, um ihnen zugleich einen argen Schlag zu versetzen — denn nur dadurch wird das Liebesgebot neu, dafs die Gläubigen dessen Angreifer in der Kraft Gottes überwunden haben — und um den wackern siegreichen Streitern damit ein ganz hervorragendes Lob zu spenden, indem er sie als Retter des Liebesgebotes erscheinen läfst, indem er dies Herrenvermächtnis als durch sie von neuem errungen, als neu hinstellt. Da sieht man, wie der Apostel als lebendiger Gemeindehirt dasteht, wie er mit klug pastorellem Blick, mit feinem Takt und viel Geist die Situation für seine Hirtenzwecke ausnutzt.

Diese Erklärung, die sich wohl schon durch ihre Einfachheit und ihr Herauswachsen aus der historischen Situation empfiehlt, kann, glauben wir, durch den Zusammenhalt mit andern Erklärungen nichts verlieren. Wir können aber nur auf die Hauptzüge derselben eingehen. Vor allem hat diejenige alles gegen sich, welche in V. 7 und 8 ein zweifaches, verschiedenes Gebot erblickt, wie sie von älteren Erklärern, z. B. von S. Schmidt[1], aus neueren von Ebrard[2], Haupt[3], Karl[4] vertreten wird. Damit wird der Stelle das ganze Mark entzogen. Man fühlt ja unmittelbar, dafs gerade darin das Überraschende, das doch hier zum Ausdruck kommen soll, liegt, dafs der Apostel dieselbe ἐντολή, die er vorher als alt bezeichnet und der er ausdrücklich die Neuheit abgesprochen hat (οὐκ ἐντολὴν καινήν), nun doch als neu erklärt. Die meisten Ausleger haben auch auf diesen Bequemlichkeitsausweg verzichtet. Wenn es aber einmal ein Gebot sein soll, so kann es nicht das sein, so zu wandeln wie jener gewandelt (2, 6), wie das zuletzt von Weifs[5] nach Huther[6] mit Bestimmtheit vertreten wird. Abgesehen davon, dafs nach unsern Erörterungen die Zeitsituation nur das Verständnis vom Liebesgebot für die Leser zuliefs, fordert auch die Selbstverständlichkeit, womit V. 9 auf einmal von der Bruderliebe die Rede ist, die Annahme, es müsse der Apostel auch vorher, also V. 7 und 8, davon gehandelt haben. Wenn Ebrard mit viel Eifer dagegen geltend macht, dafs ja die Leser V. 7 noch gar nicht erraten konnten, dafs der Apostel das Liebesgebot meine, so zeugt das nur von der naiven Meinung, die

[1] „Vetus et novum praeceptum non sunt unum et idem.“ S. 163.

[2] Er drückt sich allerdings so aus, als sei die neue ἐντολή mit der alten „nicht einerlei, wenn sie auch aus ihr hervorwächst“. S. 155.

[3] Siehe die ganze Ausführung 61—73.

[4] „Die neue, von der alten verschiedene Botschaft hat zum Inhalt, dafs die Finsternis im Vergehen begriffen ist.“ S. 27 A. Für Karls Willensvermögen ist diese Erklärung ein beredtes Zeugnis.

[5] Die drei Briefe des Ap. Joh. 48 f. Auch Lücke hat dieselbe Ansicht mit Nachdruck vertreten. S. 245—253. Luthardt entscheidet sich nicht. S. 233.

[6] Krit.-exeg. Handbuch 86—89.

Leser seien dem Brief geradeso voraussetzungslos gegenübergestanden wie wir! So bleibt also nur die Deutung auf das Liebesgebot[1]. Die nennenswerteste Auslegung in dieser Richtung ist folgende: Alt ist das Gebot, weil die Leser es zu Anfang ihres Christenlebens mit der evangelischen Verkündigung empfangen haben; neu ist es, sofern es ein spezifisch christliches Gebot ist. In V. 7 läfst der Apostel seine Leser von ihrem gegenwärtigen Standpunkt aus die Zeit zurückverfolgen bis zum Anfang ihres Christentums und konstatiert, dafs sie es von diesem Anfang herauf bis jetzt gehabt, dafs es also ein altes sei. Im folgenden Vers sollen sie von der Schwelle des durch Christus gebrachten neuen Glaubens zurückblicken auf die ganze vorchristliche Ära und beobachten, wie sich darin das von Christus verkündete Liebesgebot nicht findet, also ein neues genannt werden mufs, das vor Christus noch nicht da war. So im wesentlichen de Wette[2], Düsterdieck[3], Bisping[4], Rothe[5], Braune[6], Luthardt[7], Holtzmann[8]. In der mit ὅ eingeleiteten Partie V. 8 sehen die meisten die Begründung der Neuheit des Gebotes. Dem stimmen wir bei, wie man aus unserer Erklärung ersehen hat. Entscheidend ist schon der Umstand, dafs die Leser des Apostels Gedanken, der ja selber ein eigentümlicher, überraschender sein will, doch nicht erraten konnten. Dafür spricht auch die Analogie mit V. 7, wo ebenfalls begründet ist, warum die ἐντολή παλαιά ist, wiewohl die Leser dies auch so unschwer verstehen konnten. Wir wenden nun gegen diese ganze Erklärung in keiner Weise ein, dafs das Liebesgebot auch schon vor Christus da war — das wäre ja ganz unjohanneisch gedacht. Aber was diese Erklärung zu allermeist gegen

[1] So schon Augustin, Beda, Ökumenius, Theophylakt z. St.

[2] S. 244. [3] I 207 ff. [4] S. 309. [5] S. 55.

[6] „Es ist eben neu durch das, was Christus Jo 13, 34 in Worten selbst hinzugefügt hat: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.“ S. 45.

[7] „Spezifisch christliches“ Gebot. S. 234.

[8] Insofern Christus es Jo 13, 34 als neues Gebot gegeben habe. Hand-Komm. 219.

sich hat, ist, dafs sie keinen Aufschlufs darüber gibt, wie denn Johannes zu den so verschiedenen Betrachtungspunkten kommt. Dem Drang zu einem geistreichen Spiel wird der Apostel schwerlich gefolgt sein. Und das müfste zu den von den Auslegern versuchten Erklärungen immer mehr oder minder hinzugenommen werden, damit sie einigermafsen befriedigen könnten. Nach der gegebenen Erklärung dagegen erscheint alles ganz natürlich und lebensvoll. Das Rütteln der Verführer am alten Pfeiler des Liebesgebotes, die Krise des Kampfes, der Sieg über die Verfinsterer des Lichtes, das sind die höchst aktuellen Anlässe dieser Stelle, Erniedrigung der Irrlehrer in den Augen der gläubigen Gemeinden, lobende Ermutigung dieser selbst die Motive, die den Apostel zum Schreiben der Gedanken V. 7 8 treiben.

Dafs nach dem Apostel die Finsternis erst im Vorübergehen ist, darf nicht auffallen. Im Gegenteil stimmt dies gerade, wie wir noch näher sehen werden, mit der Situation. Die Gefahr war noch nicht so beseitigt, dafs alle Befürchtung überflüssig geworden wäre. Die beständigen virtuellen Mahnungen, es nicht so zu machen wie die Irrlehrer, die ausdrückliche Warnung 3, 7, sich gerade durch das moralische Irrwesen derselben nicht verführen zu lassen, sind Beweis genug dafür. Gleichwohl mufs der Ausscheidungsprozefs hinsichtlich der Irrlehrer verhältnismäfsig rasch vor sich gegangen sein; sonst würde Johannes schwerlich das ἤδη am Schlufs von 2, 8 hingesetzt haben.

Für die oben angeführte vielvertretene Erklärung, der wir nicht beistimmen können, führt man immer als Hauptmoment an, dafs nach dem vierten Evangelium der Herr selbst das Liebesgebot als eine ἐντολὴ καινή (13, 34) bezeichnet habe; Johannes könne doch nicht in anderem Sinne dasselbe Gebot ein neues nennen! Uns scheint, dafs man den Apostel wie an manch andern Punkten, so auch hier gar zu sklavenmäfsig behandelt. Man stelle sich vor, dem Apostel komme wirklich der für die Situation trefflich passende Gedanke (2, 7 8), wie wir ihn dargelegt haben: würde ihn nun die

Erinnerung, dafs der Herr die ἐντολή in anderem Sinne neu genannt, vom Niederschreiben desselben zurückgehalten haben? So etwas behaupten, hiefse Geist und Herz des Apostels in Ketten legen. Hatte er denn zu befürchten, dafs dadurch irgendwie eine Verwirrung in den Köpfen seiner Leser angerichtet würde? Das doch gewifs nicht, da der Inhalt des Herrenwortes damit nicht im mindesten gefährdet, ja sogar 2, 7 klar ausgedrückt erscheint. Wenn die Leser nämlich die ἐντολή erst ἀπ' ἀρχῆς, d. h. seit Beginn des Christenlebens haben — mit dem Evangelium haben sie dieselbe gehört —, dann ist damit doch klar gesagt, dafs sie vorher davon nichts vernommen, dafs also erst Christus dieselbe in die Welt gebracht. So kann dieser Grund doch nichts gegen die gebotene Auslegung ausrichten.

Ist es nun richtig, dafs das Gebot der Bruderliebe das wesentliche, das Hauptobjekt im Kampfe gegen die moralische Seite des Irrwesens war, dann folgt daraus natürlich, dafs die Verführer hauptsächlich und am entschiedensten gegen die Liebesforderung angekämpft und diese vor allem für überspannt und für eine Erfindung des Apostels ausgegeben haben. Damit ist bestimmt angedeutet, dafs es manche moralische Forderungen gegeben haben mufs, gegen die sich die Irrgeisterei nicht mit demselben Eifer wandte.

Fragen wir nun gleich, wie sich die Leugner der verbindlichen Kraft des Gebotes der Bruderliebe zu dem der Gottesliebe stellten. Da sehen wir auf den ersten Blick, dafs ihre Stellung zu letzterem eine ganz andere gewesen sein mufs. Das ergibt sich schon daraus, dafs der Apostel die verpflichtende Kraft der Gottesliebe im ganzen Briefe nicht ein einziges Mal betont, während er die Verbindlichkeit der Bruderliebe in ganz scharfer Weise in die Mitte stellt. Er bezeichnet ja die Bruderliebe als förmliche ἐντολή 2, 7 8; 3, 23; 4, 21; gleichwertig mit ἐντολή ist die ἀγγελία 3, 11. Daneben wird zum Ausdruck der sittlichen Verpflichtung der Bruderliebe das Wort ὀφείλειν gebraucht 3, 16; 4, 11. Nichts dergleichen von der Gottesliebe. Ferner wird die Forderung

der Bruderliebe eingehend begründet. Nicht blofs, dafs Johannes sich auf das Alter derselben beruft (2, 7; 3, 11), auf ihre Herkunft von Gott (3, 23 ἐντολὴ αὐτοῦ; 4, 21 ἀπ' αὐτοῦ), er leitet sie in ausführlicher Weise von der Liebestat Gottes ab (4, 7—11), von dem Beispiel Jesu Christi (3, 16). Für die Gottesliebe bringt er keine Begründung. Es hätte nicht viel zu bedeuten, wenn man dagegen wenigstens auf das ὅτι in 4, 19, auf diese kurze Bemerkung hinweisen könnte. Aber es wird das auch nicht gehen. Ἀγαπῶμεν ist eben schwerlich Kohortativ. Der Apostel greift auf den Gedanken V. 16 zurück, wo das ἡμεῖς in unverkennbarem Gegensatz zu den im vorhergehenden 4, 7—15 mehr unter der Decke bekämpften Irrlehrern sich befindet. Wie dort in diesem Gegensatz konstatiert wird, dafs die Leser die Liebe erkannt und geglaubt haben, die Gott in seiner Sohnessendung kundgetan, so wird hier den Gemeinden zugesprochen, dafs sie lieben auf Grund dieser Liebestat Gottes hin (vgl. 4, 10!). Also ist hier als Absicht des Apostels nicht die Begründung der Gottesliebe gegenüber einer Leugnung ihrer Verpflichtung anzunehmen. Konnte nun der Apostel so ganz verschieden zu beiden Verpflichtungen sich stellen, wenn er beide in gleicher Weise geleugnet sah? Man nehme nun noch dazu, wie der Apostel über die Verächter der Bruderliebe urteilt. Demjenigen, der die Brüder nicht liebt, spricht der Apostel in schärfster Weise und verschiedenster Form sein Todesurteil. Er ist in der Finsternis (2, 9 11), wandelt in ihr, weifs nicht, wohin er geht (2, 11); er ist nicht aus Gott, sondern ein Kind des Teufels (3, 10); er wird mit Kain auf eine Stufe gestellt, Menschenmörder genannt (3, 12 15); er hat das Leben nicht bleibend in sich (3, 15); er hat Gott noch gar nicht erkannt (4, 8). Wir erwarten mit Recht ähnliche Verdammungsurteile gegen die, welche Gott nicht lieben, wenn sie die Verpflichtung dazu aus der Welt schaffen wollten; und wieder entdecken wir nichts davon im Brief. Da kann es doch nur die eine Aufklärung geben, dafs die Verführer zu einem Attentat auf das Gebot der Gottesliebe sich nicht verstiegen haben.

Noch handgreiflicher ergibt sich das aus der folgenden Beobachtung. Wir können nämlich im Briefe sehen, wie der Apostel über die Aufforderung zur Liebe Gottes förmlich hinübersteigt, wo sie unmittelbar vor seine Füfse fällt, um darüber weg auf die Bruderliebe zuzugehen. Das ist eine ganz auffallende Tatsache und um so auffallender, als sie nicht einmal, sondern öfter sich zeigt. So sagt der Apostel nach Anführung der Liebestat Gottes 4, 11: „Geliebte, wenn Gott uns so geliebt, dann müssen auch wir einander lieben." Diese Wendung hätte man doch schwerlich erwartet. Ist ja der nächstliegende Gedanke doch der: Wenn Gott uns so geliebt, dann müssen wir ihn wieder lieben. Kein Zweifel, dafs der Apostel diese nächste Folge sah; wenn er nun doch darüber ohne ein Wort oder eine Andeutung hinweggeht, so ist das nur erklärlich, wenn er nicht die leiseste Veranlassung hat, sie auszusprechen. Noch bezeichnender ist 5, 1: „Jeder, der glaubt, dafs Jesus der Christus ist, ist aus Gott geboren." Unmittelbar fährt der Apostel dann weiter: „Und jeder, der den Erzeuger liebt, liebt auch den aus ihm Gezeugten." So zu reden, bringt keiner fertig, der sich der Lehre gegenüber weifs, man brauche Gott, den Vater, nicht zu lieben. Könnte er denn sonst die ausdrückliche Folgerung, die sich ihm doch förmlich auf die Zunge drängen mufs: „Jeder, der aus Gott geboren ist, liebt ihn, seinen Erzeuger", unterdrücken und im folgenden als ganz selbstverständliche Voraussetzung behandeln, die zu leugnen kein Mensch daran denkt?

Wenn wir nun die Irrlehrer wieder in ihr Milieu hineinstellen, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie ihnen seitens der Gläubigen arge Vorwürfe gemacht wurden über ihre feindliche Stellung zur Bruderliebe, ist da nicht zu erwarten, dafs sich die Irrlehrer, um als δίκαιοι zu erscheinen, auf ihre Gottesliebe berufen haben; nicht recht natürlich, dafs sie damit die fehlende Bruderliebe leicht aufzuwiegen behaupteten; dafs sie sich also eine gröfsere Gottesliebe als die Gläubigen ebenso zuschrieben wie eine besondere Gotteserkenntnis? Das ist von vornherein recht wahrscheinlich. Wenn nun der Apostel

selber Leute einführt, die ausdrücklich behaupten: „Wir lieben Gott“, und dabei doch ihre Brüder hassen, dann wird sich an der Sache nicht mehr zweifeln lassen. Tatsächlich sagt nun der Apostel 4, 20: „ἐάν τις εἴπῃ· Ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν.“ Dafs Johannes hier auf die Irrlehrer mit ihrem theoretischen und praktischen Bruderhafs abzielt, liegt auf der Hand. Es ist also genau so, wie wir aus der Situation erschlossen haben. Auf die Vorwürfe der Gläubigen wegen ihrer Stellung zur Bruderliebe berufen sie sich einfach auf ihre Gottesliebe, die sie dann natürlich über die der Gläubigen erhoben haben. Diese Schwenkung und dieser Vorstofs der Verführer mufs immerhin Eindruck gemacht haben und nach des Apostels Befürchtung wohl noch machen. Sonst würde er nicht daran gehen, gleich zwei verschiedene Beweise dafür zu erbringen und es ausdrücklich als ein Gebot Gottes (ἐντολὴ ἀπ᾽ αὐτοῦ) zu betonen, „dafs, wer Gott liebt, auch den Bruder liebe“. Letzteres tut er 4, 21; die zwei Beweise stehen in 4, 20 und 5, 1. „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht?“ Das ist der erste. Der zweite lautet: „Wer den Erzeuger liebt, liebt auch den aus ihm Gezeugten.“

Von der Stelle 4, 20 bis 5, 1 aus, welche klar und unzweideutig die Berufung der Irrlehrer auf ihre Gottesliebe enthält, gewinnen nun manche andere ein volleres Licht. So 2, 4 5. Der Apostel erklärt die für Lügner, die behaupten: „wir haben ihn erkannt“, und seine Gebote nicht tun. Damit sind die Irrlehrer getroffen, welche sich trotz ihres Verfehlens gegen die Gebote Gottes einer grofsen Gotteserkenntnis rühmten. Im folgenden Vers heifst es antithetisch: „Wer aber sein Wort hält, in dem ist wahrhaft (ἀληθῶς) die Liebe zu Gott vollkommen.“ Diese ἀληθῶς vollendete Gottesliebe ist also im Gegensatz gedacht zu der scheinbar, nur in prahlenden Versicherungen vollendeten der Irrlehrer.

Ebenso ist es jetzt nicht schwer, der Stelle 3, 17 18 ein sicheres Verständnis abzugewinnen. Der ganze Abschnitt 2, 29 bis 3, 18 ist, wie wir gesehen, mit Rücksicht auf die Irr-

lehrer geschrieben. 3, 17 heifst es nun: wenn einer, wie es bei den Verführern vorgekommen, so hart gegen den Bruder ist, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ, wie kann die Liebe zu Gott bleibend in ihm sein? — Warum diese Wendung? Hat denn jemand behauptet, bei solch hartherzigem Handeln noch die Liebe Gottes zu besitzen? Allerdings, die Irrlehrer; wir wissen das aus 4, 20. Dann sind sie natürlich hier gemeint. Der folgende Vers bestätigt das auch. „Meine Kindlein, lieben wir nicht mit dem Wort oder mit der Zunge, sondern in der Tat und in Wahrheit!“ Haben wir diese Liebe — doch die gerade vorher genannte ἀγάπη τοῦ θεοῦ! — nicht mit dem Wort oder der Zunge, wie die Irrlehrer, die bei aller Erbarmungslosigkeit gegen die Brüder doch behaupteten, Gott zu lieben (3, 17), sondern ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ: unsere Gottesliebe mufs sich, wenn sie wahr ist, in der Tat der Hilfeleistung gegen den Nächsten zeigen. Man hat also schwerlich recht, wenn man zu ἀγαπῶμεν 3, 18 hinzudenkt τὸν ἀδελφόν, wie das gewöhnlich geschieht[1]. Die Vorstellung, dafs die wahre Gottesliebe sich in tätiger Bruderliebe auswirken müsse, ist ja dem Johannes gewifs nicht fremd. Wenn es 4, 12 heifst: „Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und die Liebe zu ihm ist in uns vollkommen“, so bedeutet ja das gewifs nichts anders, als dafs sich die vollkommene Liebe zu Gott in der Bruderliebe bewähren müsse. Dasselbe ist in 2, 5 zu finden. Im λόγος ist ja gewifs das Liebesgebot enthalten. Nur der hat die wahrhaft vollkommene Liebe zu Gott, der den λόγος αὐτοῦ und damit das Gebot der Bruderliebe hält.

Wenn wir von diesem Gesichtspunkt aus nochmal auf 2, 15 hinblicken, erhalten wir eine neue Bestätigung, dafs darin die Irrlehrer berücksichtigt sind. „Wenn einer die Welt liebt, ist die Liebe zum Vater nicht in ihm.“ Die Irrlehrer sind aus der Welt (4, 5), lieben also die Welt, behaupten aber trotzdem, dafs sie die Liebe zu Gott, zum Vater (vgl, 5, 1) haben (4, 20). Da mufs der Apostel wohl an sie denken.

[1] Vgl. Lücke 325; Düsterdieck II 192 f; Huther, Krit.-exeg. Handbuch 171; Weifs, Die drei Briefe des Ap. Joh. 102.

Der Gegensatz erstreckt sich dann auf den ganzen Vers (und natürlich auch auf den folgenden 2, 16): Liebt nicht die Welt — wie die Verführer — noch das, was in der Welt ist. Wenn einer die Welt liebt — wie jene — ist die Liebe zum Vater nicht in ihm — mag er's auch behaupten wie jene. 2, 14—17 werden also nach dieser neuen Begründung kaum mehr als aufser aller Relation zu den Verführern geschrieben betrachtet werden dürfen.

So gewifs also die Irrlehrer die Bruderliebe, wie sie der Apostel nach christlichem Prinzip forderte, in ihrer verpflichtenden Kraft nicht anerkannten und praktisch sich darüber hinwegsetzten, ebenso gewifs haben sie erklärt, die Liebe zu Gott zu besitzen, und zwar vollkommen zu besitzen, wohl in höherem Grade als die Gläubigen.

3. Antinomisten oder Nomisten?

An Bruderliebe fehlte es bei den Irrlehrern und ihrem Anhange arg. Die Gottesliebe gaben sie vor zu haben. Wie stand es nun in den übrigen Punkten mit ihrem sittlichen Leben? Wir müssen antworten, dafs man ihnen keine prinzipielle Lasterhaftigkeit, keinen Antinomismus zum Vorwurf machen darf.

Freilich ist des öfteren im Briefe von ἐντολαί und ähnlichen allgemeineren Begriffen die Rede, und zwar so, dafs der Apostel dabei auf die Irrlehrer blickt; allein die Betrachtung dieser Stellen wird die Tragweite dieser Ausdrücke als für unsere Frage nicht so bedeutend erweisen. In 2, 3 4 kommen die ἐντολαὶ αὐτοῦ (θεοῦ) vor. Diese finden sich V. 5 zusammengefafst in den λόγος αὐτοῦ; V. 6 steht dafür περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν. Schon dieser leichte Übergang der vielen ἐντολαί in einen einzigen Begriff zeigt, dafs es dem Apostel gar nicht darum zu tun ist, verschiedene grobe Vergehen gegen einzelne Gebote namhaft zu machen. Anderseits ist ganz gewifs, dafs der Apostel sie schonungslos ans Licht gezogen hätte, wenn er sie bei den Irrlehrern vorgefunden. In V. 7 kommen weder die ἐντολαί mehr vor, noch ein Begriff, in dem man sich die ἐντολαί füglich enthalten denken könnte, es ist nur von

einer ἐντολή mehr die Rede, von dem Liebesgebot. Und dabei bleibt es V. 7—11, ohne dafs im mindesten mehr eine Mehrzahl von ἐντολαί aufträte. Dafs Johannes in dem Wandel, wie Jener (Christus) gewandelt (2, 6), die Bruderliebe als Erstes enthalten denkt, ist daraus klar, dafs er aus dem Wandel des Herrn die Drangabe seines Lebens für uns als Vorbild unserer Bruderliebe hervorhebt (3, 16). Ob ihn bei dem Ausdruck der Gedanke an die Bruderliebe nicht schon völlig beherrscht, wollen wir nicht entscheiden. Aber das ist gewifs, dafs V. 7 offen hervortritt, was ihm besonders am Herzen liegt. Das ἀγαπητοί ist ja ein deutliches Anzeichen dafür. Die scharfe, einfache Hinstellung des οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν darf immerhin als bestimmter Hinweis darauf gelten, dafs der Begriff der Bruderliebe in den vorher genannten Ausdrücken schon latent und hauptsächlich gemeint war. Man stelle sich nun vor, die Verführer hätten neben ihrer Vernachlässigung des Liebesgebotes auch grobe Fleischessünden begangen, dieselben sogar für erlaubt hingestellt, der Apostel konnte dann unmöglich davon völlig schweigen, da er die Antichristen doch gerade als μὴ τηροῦντες τὰς ἐντολάς kennzeichnen will. Er mufste ja reden, wenigstens um seiner Gemeinden willen, um diese vor Ansteckung von dieser gefährlichen Seuche zu bewahren. Sie hätten ja sonst notwendig den Eindruck bekommen, dafs diese Sünden im Vergleich zur Bruderliebe so gering seien, dafs es der Apostel gar nicht der Mühe wert halte, eigens auf sie hinzudeuten.

Ganz ähnlich liegen die Dinge im dritten Kapitel. Es ist wahr, V. 4—10[a] redet Johannes in allgemeineren Ausdrücken, von dem ποιεῖν ἁμαρτίαν, μὴ ποιεῖν δικαιοσύνην. Diese Ausdrücke sind unbestimmt und liefsen den Gedanken an verschiedene Sünden aufkommen. Allein von V. 10[b] an erscheint wieder der Mangel an Bruderliebe als das einzige, wovon er, die Irrlehrer im Auge behaltend, in den stärksten Ausdrücken redet. Es ist auch hier wieder zu bemerken: Hätten die Verführer sittliche Ausschweifungen begangen und für keine Sünde erklärt, so konnte der Apostel hier nicht 15 Verse

hindurch seine Gläubigen gegen die Sünden der Irrlehrer sichern wollen, ohne diese krassen Laster mit einem Worte zu kennzeichnen. Zudem hätte er zur allgemeinen Bezeichnung derselben wohl stärkere Ausdrücke gefunden als „Sich-nicht-heiligen", „die Gerechtigkeit nicht tun" und das nach dem Zusammenhang gleichwertige „Sünde tun". Zu beachten ist ferner, dafs der Apostel ausdrücklich seine Leser warnt (3, 7), sich von den Irrlehrern zu dem gleichen Sündetun verleiten zu lassen. Legitimierten diese πλανῶντες Laster gegen die Sittlichkeit, so mufste er doch ebenso ausdrücklich dagegen arbeiten wie gegen die Legitimierung ihrer Lieblosigkeit. Das zeigt sich noch deutlicher bei Betrachtung von V. 23 im selben Kapitel. Es bezeichnet da der Apostel, das Auge auf die Irrlehrer heftend, den Glauben an den Namen des Sohnes Gottes, Jesus Christus, sowie die Bruderliebe als das Gebot Gottes, als ἡ ἐντολή — noch dazu eingeführt mit dem scharf bestimmenden und nachdrücklich betonten αὕτη. Es ist uns nun wirklich undenkbar, dafs der Apostel angesichts von Irrlehrern, welche die gröbsten Fleischessünden begehen, dieselben noch in frecher Weise zu rechtfertigen wagen (3, 7), davon rein gar nichts in diese gerade im Hinblick auf sie formulierte ἐντολή aufgenommen hätte.

Die Irrlehrer sind von der Welt, reden von der Welt, sagt der Apostel 4, 5. Das ganze vierte Kapitel von V. 7 an und noch einen Teil des fünften (bis 5, 3) redet er nun von der Liebe, die Spitze immer gegen die Irrlehrer mit ihrer Lieblosigkeit und ihrer Prätension der Gottesliebe gekehrt. Und kein einziges Wörtlein fällt dazwischen, das die Geschwüre der Unzucht usw. bei den Irrlehrern aufdecken, davor warnen würde! Der Apostel will nachweisen, dafs die Behauptung der Gottesliebe seitens der Irrlehrer eitel ist. Warum fällt ihm denn gar nicht ein, die Wahrheit dieser Behauptung durch ihr schandbares Leben zu beleuchten? Sie wollen im Lichte sein (1, 6; 2, 9) — warum deckt er denn den Abgrund des Schmutzes nicht auf, in dem sie sich befinden? Hat denn der Apostel selber in Sachen der Moralität

ein so leichtes Gewissen, oder hält er seine Herde vor Ansteckung so gefeit, dafs er sich jede Warnung davor ersparen kann? Es bleibt also wohl nichts übrig, als die Irrlehrer von derlei Verschuldungen unbedingt freizusprechen. Dagegen darf man sich auch nicht auf Ausdrücke wie „Wandeln in der Finsternis“ (1, 6) berufen; der Wandel in der Lieblosigkeit war ja dem Apostel gewifs ein Wandel in der Finsternis. Man vergleiche nur 2, 9 11.

Nun noch einen Punkt! Wir glauben aus 2, 7 8 dargetan zu haben, dafs das wesentliche Objekt, worum sich der Kampf der gläubigen Gemeinden mit den Irrlehrern im Punkte der Moral drehte, die Bruderliebe war. Wenn aber dieselben Irrlehrer ihre libertinistischen Prinzipien im Angesicht der Gemeinden vertraten, ist es ja unfafsbar, dafs diese nicht mit derselben Energie und Schärfe gegen solch prinzipiellen Libertinismus Front gemacht wie gegen die Angriffe des Liebesgebotes. Ersterer müfste also nicht minder ein Hauptgegenstand des Kampfes gewesen sein als letzteres.

Nur eine Stelle scheint der völligen Reinwaschung der Irrlehrer von gröberen — von der Lieblosigkeit verschiedenen — Vergehungen entgegen zu sein. Es ist 2, 15—17. Wir haben uns speziell bemüht, auch hier die Rücksichtnahme des Apostels auf die Irrlehrer nachzuweisen. Wenn aber diese hier zu konstatieren ist, dann fand sich in den Verführern das ἀγαπᾶν τὸν κόσμον, fand sich in ihnen die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου? Gewifs! So ist unsere Liebesmüh bisher eine vergebliche gewesen? Wir wollen sehen. Es handelt sich darum, was unter den angeführten Begriffen zu verstehen ist. Die ersten Leser hatten noch nicht die alte Tradition, die u n s bei den drei Ausdrücken gleich die bestimmten Begriffe „Fleischeslust, Augenlust, Hoffart des Lebens“ suggeriert. Sie kannten den Apostel, sie hatten die Irrlehrer vor sich: das waren Kommentare, die uns eben nicht oder, wenn man will, recht bruchstückhaft überliefert sind. Als Bruchstück des ersten kann man füglich den nachweisbaren johanneischen Gebrauch des Wortes σάρξ ver-

stehen[1]. Da mufs nun festgestellt werden, dafs an keiner Stelle weder des Briefes noch des Evangeliums Johannes das Wort im Sinne von Fleisch als Sitz der sinnlich-sündhaften Begierden gebraucht. Die charakteristische Stelle für den fraglichen johanneischen Sprachgebrauch scheint uns Jo 3, 6 zu sein: Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. Σάρξ hier als fleischlich-sündliche Begierlichkeit zu nehmen, ist völlig ausgeschlossen. Der Gegensatz deutet den Sinn des Wortes ja scharf genug an. Das πνεῦμα, von dem der Apostel redet, ist das göttliche πνεῦμα, das für den Menschen völlig unfafsbar ist; es ist ein Element, das seinem ganzen Wesen nach über ihm steht, ein göttliches Element. Demgegenüber wird betont, dafs die Zeugung aus der σάρξ niemals ein Wesen pneumatischer Natur als Ergebnis haben könne; die σάρξ bleibt in ihrem Kreise beschlossen, kann nicht darüber hinaus ein göttliches Element erzeugen. Daraus ist klar, dafs die hier dem πνεῦμα gegenübergestellte σάρξ den ganzen Inbegriff des natürlichen Wesens bezeichnet. Sie umfafst einfach alles, was der Mensch ist, und was im Menschen ist, im Gegensatz zu dem neuen Menschen, der durch den göttlichen Geist gebildet wird und seinem ganzen Wesen, seinem Streben und Trachten, seiner vollen Richtung nach über den ganzen Komplex aller vom natürlichen Menschen ausgehenden und ihm angehörigen Neigungen, Strebungen, Tendenzen hinausgeht; nicht blofs über fleischliche Triebe, nein, auch über alles Verlangen, das seinen Sitz im geistigen Teil des Menschen hat, aber nicht der Region des Pneumatisch-Göttlichen angehört. Danach kann ἐπιθυμία τῆς σαρκός wenigstens heifsen: Das Verlangen des unpneumatischen, der Sphäre des Natürlichen noch ganz angehörigen Menschen. Allerdings könnten damit, absolut genommen, auch die sündhaften Triebe des Fleisches gemeint sein. Aber bei Johannes ist kein Beispiel von diesem Gebrauch nachweisbar. Selbst das unserem Aus-

[1] Vgl. zum Folgenden überhaupt Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch (1878), besonders die Ausführung 61—69.

druck so analoge θέλημα τῆς σαρκός (Jo 1, 13), das man etwa mit Geschlechtstrieb übersetzen könnte, besagt durchaus nicht die sündige Geschlechtslust[1]. Im Gegenteil bietet diese Stelle nur eine Bestätigung unserer oben dargestellen Auffassung. Denn auch hier tritt die natürliche Zeugung der übernatürlichen gegenüber, nicht die unsittliche der sittlichen. Dies ist um so unzweifelhafter, als der Apostel an dieser Stelle, wie wir gesehen[2], die Juden im Auge hat, die sich auf ihre natürliche Abstammung von Abraham das Anrecht der Kindschaft Gottes aufbauten. So ist auch das Wort 6, 63: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν recht verständlich: Das Fleisch, das der irdischen Sphäre angehört, kann an sich keine Heilsbedeutung haben[3]. So wird denn durch nichts gefordert, ja nicht einmal empfohlen, die ἐπιθυμία τῆς σαρκός an unserer Stelle als fleischliche Begierlichkeit zu nehmen. Daran ändert auch der Umstand durchaus nichts, dafs die drei Faktoren als ἐκ τοῦ κόσμου stammend bezeichnet werden. Zwar hat ὁ κόσμος einen viel mehr sittlichen Akzent bei Johannes als ἡ σάρξ, und es ist uns auch nicht zweifelhaft, dafs dadurch die zwei Begriffe ἐπιθυμία τῆς σαρκός und τῶν ὀφθαλμῶν in den Schatten des moralisch Bösen gerückt werden, wie es der dritte Begriff schon an sich ist; allein das gibt kein Recht, den ersten Ausdruck nur von der sündigen Fleischeslust verstehen zu wollen. Die σάρξ bleibt noch ihrer allgemeinen Bedeutung nach das ungöttliche Menschenwesen, die ἐπιθυμία τῆς σαρκός ist noch der Inbegriff der Strebungen dieses natürlichen Menschenwesens, nur dafs diese Strebungen durch den Zusammenhang und insbesondere durch ihre Ableitung ἐκ τοῦ

[1] Auch Wendt findet in dem Ausdruck nur „die allgemein geschöpfliche Zeugung" angedeutet. A. a. O. 65. [2] S. 36—38.

[3] Als nicht ganz entsprechend empfinden wir den Satz bei Hauck (Realenz. f. p. Th. VI [1899] unter „Fleisch"): „Nur die Unterschiedenheit des Subjektes bewirkt es, dafs Christus von sich sagen kann τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας (8, 46), während bei allen andern sich tatsächlich mit der in der σάρξ sich ausprägenden Art die Sünde verbindet (1 Jo 2, 16)." S. 101. Es scheint uns, dafs Hauck die Auffassungen der einzelnen heiligen Schriftsteller in etwa nivelliert.

κόσμου jetzt die Richtung ins Sündhafte bekommen. Ἐπιθυμία τῆς σαρκός bedeutet also das Verlangen des in der Sphäre des noch Unwiedergebornen befindlichen Menschen nach Unerlaubtem, oder das schlimme, verbotene verlangende Streben, wie es dem natürlichen, vom Licht noch unerleuchteten, vom Geiste noch nicht durchwehten Menschen eigen ist und von ihm ausgeht. Dafs dies nicht mit Fleischeslust zusammenfällt, ist klar. Wenn die Juden im Evangelium nicht glauben, weil sie Ehre voneinander annehmen (5, 44), so ist diese Ehrsucht dem Apostel gewifs eine ἐπιθυμία τῆς σαρκός; wenn viele aus den ἄρχοντες wegen der Pharisäer sich nicht zu Jesus zu bekennen wagten, weil sie die Ehre der Menschen mehr liebten als die Ehre Gottes (12, 42 43), so sind wir der Meinung, dafs diese Menschenfurcht in den Augen des Johannes als eine ἐπιθυμία τῆς σαρκός galt; wenn der Evangelist von dem Verräter berichtet, dafs er ein Dieb war (11, 6), so sah er gewifs in diesem Verlangen nach Geld nur ἐπιθυμία τῆς σαρκός. Warum also sollte in unserer Stelle gerade die fleischliche Lust verstanden sein, da doch an allen Stellen, wo der Apostel davon reden mufste, kein Wort davon zu entdecken ist? Ist es denn so unmöglich, dafs die Irrlehrer von ähnlichen ἐπιθυμίαι beherrscht wurden, wie wir sie aus dem Evangelium namhaft gemacht? Vielleicht findet man auch im Briefe einige Andeutungen dafür. Wenn Johannes bemerkt, dafs die Irrgeister Beifall finden bei der Welt (4, 5), so will er schwerlich ausschliefsen, dafs sie diesen Beifall gesucht. Wenn er so eigenartig schildert, wie sie die Not des Nächsten sehen und ihr Herz davor verschliefsen, so deutet er damit an, dafs sie eben an ihrem Besitz arg gehangen und — was damit immer verbunden — auch nach mehr ein Verlangen gehabt haben. Die ἀλαζονεία τοῦ βίου, das Prahlen mit den Lebensgütern kann recht wohl aus dem Motiv hervorgegangen sein, vor den Augen der Welt, vor ihren angesehenen Mitbürgern, die dem Judentum angehörten, vor den einflufsreichen Männern, mit denen sie durch irgend welche geschäftliche, gesellschaftliche, verwandtschaftliche Interessen in Verbindung standen.

zu glänzen. So mag auch der Ausdruck ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν das verlangende Ausschauen nach Anerkennung, Gunst bedeuten; es mag auch die Gier nach Geld und Besitz ausgedrückt sein: denn die alte Deutung auf avaritia ist noch lange kein überwundener Standpunkt[1]. Dafs gerade das wollüstige Anschauen von unzüchtigen Dingen gemeint sein müsse, ist eine Ansicht, die immer allgemeiner wird, aber um nichts begründeter. Wir glauben also, das Hauptübel der Irrlehrer war das Verlangen nach der Anerkennung und der Ehre der Welt; daraus kommt das Verlangen, mit seinem Besitz zu prunken; daraus das Verlangen nach Besitz und mehr Besitz[2]; daraus die Hartherzigkeit gegen die Not der Brüder, aus allem aber und wohl besonders unter dem fremden Einflufs, der auch die christologiche Irrlehre verursacht, die Behauptung, die Verpflichtung zur Bruderliebe, wie sie der Apostel auflege, sei eine unerträgliche Last, die Gott nicht auferlegt habe (5, 3), sie sei neu, vom Apostel selber erfunden (2, 8; 3, 11). So stimmt alles zusammen, während der Gedanke von der Fleischeslust und Wollust ein Element hereinbringt, das dem sonstigen Inhalt der Briefes völlig fremd ist[3].

[1] Vgl. Huther: „Sehr viele Ausleger (Luther, Socin, Grotius, Hornejus, Estius, Lorinus, Wolf, Clarius, Paulus, Semler, Baumgarten-Crusius, Gerlach) halten, wenn auch mit einigen Modifikationen, den Ausdruck im wesentlichen für gleichbedeutend mit πλεονεξία, avaritia.“ Krit.-exeg. Handbuch 109. Diese alle — und noch mehr — sind im Unrecht, und warum? Weil mit dem Ausdruck das Verlangen nach Schätzen bezeichnet sein müfste. „Das Verlangen hiernach drückt aber das Wort ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν nicht aus.“ Nach Huther besagt der Ausdruck: „die Begierde, Unziemliches zu schen, und das sündliche Begehren, welches der Anblick desselben gewährt“. A. a. O. 110. Seltsam! Das Verlangen nach Schätzen oder viel Geld und Besitz als sein Eigentum zu sehen, kann der Ausdruck nicht bedeuten; aber das Verlangen, Unziemliches zu sehen, steckt darin!

[2] Es ist vielleicht interessant, hier eine Stelle aus einem alten Autor, Polybius, zu vergleichen, der als ein guter Psycholog und Vertreter der κοινή gelten mufs. Die Stelle lautet: Ἄρξει μὲν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς ἡ φιλαργία, καὶ τὸ τῆς ἀδοξίας ὄνειδος· πρὸς δὲ τούτοις ἡ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτέλεια (Hist. 6, 57, 6).

[3] Nach unserer Erklärung ist also ἐπιθυμία τῆς σαρκός „als ein übergeordneter Begriff zu betrachten, hinter welchem die Teilung der andern

Diesen Gedanken finden gleichwohl die meisten Ausleger in der Stelle. Aber es kann auch die Quelle desselben aufgezeigt werden. Weifs[1] bemerkt nämlich ganz richtig, dafs „fast allgemein der paulinische Begriff der σάρξ als der sündhaften Menschennatur eingetragen wird". Dafs dies schwerlich der richtige Weg zum Aufdecken des Sinnes dieser Stelle ist, sieht man leicht ein. Aber auch Weifs[2] können wir nicht beistimmen in seiner Erklärung, wonach Johannes „die Begierde der dem Fleische innewohnenden sinnlichen Triebe" verstehen soll. Denn nach unserer Ausführung umfafst der johanneische σάρξ-Begriff eben nicht blofs die sinnliche Seite des Menschen, sondern überhaupt das ganze, aber vom göttlichen Pneuma noch unberührte Menschenwesen.

So ist auch dieser Haupteinwand beseitigt und damit sind die Irrlehrer von dem Vorwurf eines antinomistischen Libertinismus freigesprochen. Und nun bringen wir als Schlufsstein unserer Erörterungen über diese Frage den Hinweis auf 5, 17, der einen Einspruch der Irrlehrer selbst gegen die ihnen aufgebürdeten libertinistischen Grundsätze zu enthalten scheint. Wenn nämlich der Apostel gerade gegen die Irrlehrer betont: πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, dann werden diese be-

beiden zu subsumierenden Begriffe eintritt" (Wendt a. a. O. 68. Unter den Neueren ist diese Auffassung überhaupt verbreiteter). Der Sinn wäre der: Alles, was in der Welt ist, stammt nicht aus Gott, οὐκ ἐκ τοῦ πατρός, nicht aus dem göttlichen Element, sondern entstammt der ungöttlichen Natur, ist das dem unwiedergebornen, nicht dem göttlichen Wesen, das der wahre Christ hat, eigene Verlangen, es ist das verlangende Ausschauen nach Gunst der Welt, nach Besitz, es ist das Prahlen mit solchem Besitz vor den Augen der Welt. — Man wird vielleicht gar nicht beachtet haben, dafs in dieser Umschreibung durch kein Sprachmittel äufserlich die Subordination der zwei letzten Begriffe unter den ersten zum Ausdruck kam, wiewohl sie tatsächlich vorhanden ist. Ähnlich ist das καί in unserer Stelle zu erklären; man darf daraus keine Gleichordnung der drei Begriffe erschliefsen wollen. Ob sich Johannes der logischen Stellung derselben ausdrücklich bewufst war, ist allerdings eine andere Frage. Er wird wohl ebensowenig darauf reflektiert haben wie Dutzende von Leuten, die man im gewöhnlichen Verkehr ebenso verfahren sieht wie hier den Apostel.

[1] Die drei Briefe des Ap. Joh. 59 A. [2] Ebd.

hauptet haben οὐ πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν. Damit erklären sie aber, dafs sie doch gewisse ἀδικίαι, wenn auch nicht jede, für Sünde halten. Sie erkennen also Forderungen an, die unter Sünde verpflichten.

Damit kommen wir zu einer zweiten Gedankenreihe, deren Gegenstand eben die von den Irrlehrern als verbindlich anerkannten sittlichen Forderungen sind. Was für eine Autorität stand hinter diesen Forderungen? Wo waren sie enthalten? Um dieses wollen wir die Stelle 3, 4 befragen. Man vergegenwärtige sich aber vorher die Sachlage! Es gab gewisse Forderungen, welche die Irrlehrer einfach für unverbindlich erklärten; es gab aber auch solche, deren autoritativen Charakter sie anerkannten. In letzteren sahen sie ihre verpflichtende Norm für ihr sittliches Leben. Gegenüber dem ersteren negativen Verfahren der πλανῶντες stellt der Apostel 3, 7 seine Antithese auf. In den vorhergehenden Versen beschäftigt er, wie wir gesehen haben, sich ebenfalls mit ihren moralischen Irrtümern. Da finden wir 3, 4 den Satz: Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Wenn man nun weifs, die Verführer haben gewisse moralische Forderungen nicht als zur verpflichtenden Norm — doch wohl νόμος! — gehörig erklärt, andere als verbindlich anerkannt, kann man denn da anders als in diesem Vers eine solche Scheidung bekämpft sehen? Die Sünde ist die Hauptsache: wer einfach die Sünde begeht, verfehlt sich auch gegen die Norm, gegen den νόμος, da gibt es keine Unterscheidung, wonach nur die Übertretung der im νόμος enthaltenen Vorschriften zu vermeiden sei, andere aber nicht! So fühlt man sich förmlich gedrängt, die Gegner hier bekämpft zu sehen, sobald man weifs, dafs sie zwischen Forderungen, die in ihrer als verbindlich angesehenen Norm, im νόμος, enthalten waren, und zwischen darin nicht befafsten und darum für gleichgültig ausgegebenen unterschieden.

Es könnte höchstens auffallen, dafs der Apostel sagt: Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν und ἡ ἁμαρτία. Die Gegner behaupteten doch nicht, dafs die ἁμαρτία, das also, was sie als

Sünde, als Gewissensschuld betrachteten, keine ἀνομία oder Gesetzesübertretung sei. Man mufs jedoch bedenken, dafs der Apostel zu Gläubigen redet, die jedenfalls daran festhalten, dafs eine Verfehlung gegen die ἐντολή des Herrn doch auf jeden Fall Sünde sei. Nun erklärt ihnen der Apostel, um sie gegen den Einwand der Verführer, in ihrem νόμος sei nichts dergleichen enthalten, zu wappnen, dafs es doch gleich sei, ob die ἐντολή des Herrn oder die Forderung eines ihm ähnlichen Wandels im bestimmten νόμος fixiert sei oder nicht. Es gebe ja gar keine Sünde, die nicht Übertretung des Gesetzes Gottes sei, mag es sich um ein Gebot handeln, das im νόμος niedergelegt sei, oder um ein nicht darin enthaltenes, etwa das Herrengebot. Sünde dürfe auf keinen Fall begangen werden: das müsse für jeden, der Christus erkannt zu haben vorgibt, eine ausgemachte Sache sein. Christus sei ja nicht blofs selber ohne Sünde gewesen, sondern darin bestand eben der Hauptzweck seines Kommens, die Sünde, alle Sünde aus der Welt zu schaffen. Lafst euch also nicht verführen von diesen Leuten. Nur wer die Gerechtigkeit, die ganze Gerechtigkeit (τὴν δικαιοσύνην) tut, der ist gerecht, nicht die, welche sich ohne die Gerechtigkeit, wie sie das Beispiel Christi fordert, zu tun, für δίκαιοι ausgeben. Das scheint doch der einfache, natürliche Gedankengang des Apostels zu sein.

Der ist nun viel verkannt worden. Ein grofser Teil der Exegeten hat in 3, 4 nichts anderes gefunden als die Betonung der Wahrheit, dafs die Sünde auch als Übertretung des göttlichen Gesetzes betrachtet werden könne. Als Motiv für diese Betonung findet man meist angegeben, der Apostel wolle damit einen starken Beweggrund zum Meiden der Sünde vorführen. Allein wie kommt denn der Apostel darauf, gerade dieses Motiv so kräftig hervorzuheben? Ist das denn ein Gedanke, von dem er hoffen kann, dafs er bei seinen Gläubigen gar so mächtig einschlagen werde? Man kann sich ja doch nicht verhehlen, dafs die gedankliche Teilung des Sündenbegriffes in Gewissensschuld und Übertretung des göttlichen Gesetzes, und nun gar die separate Betrachtung und Gegen-

überstellung beider Begriffe eine starke Zumutung an das abstrakte Denkvermögen des gläubigen Volkes sein mufste. Und das noch dazu ohne jede weitere Erklärung! Man halte doch die paulinische Ausführung Röm 7, 7—25 über eine analoge Frage dagegen! Allein man braucht überhaupt nur die Stelle ruhig und unvoreingenommen auf sich wirken zu lassen, um sich des Eindruckes gar nicht erwehren zu können, dafs der Apostel hier einen Gegensatz im Auge hat. Die so ausdrückliche Erklärung 4^b καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία kann man nicht wohl anders auffassen als so, dafs damit die bereits in 4^a enthaltene Behauptung gegenüber einer andern Meinung mit Entschiedenheit und Nachdruck aufrecht erhalten werden soll. Das hat schon Augustin[1] in etwa gesehen. Calmet[2] hat soweit richtig gefühlt, als er den Apostel Stellung nehmen läfst gegen eine Unterscheidung der sittlichen Forderungen, als ob nur die einen verpflichteten, andere aber nicht. Lücke[3], Düsterdieck[4] und Haupt[5] bringen nur teilweise Richtiges. Weifs[6] will die Stelle so erklären: Er sagt, dafs die ἀνομία im Kreise der Leser für etwas allgemein Verabscheutes gehalten worden sein mufs. „Es läfst sich daher als höchst wahrscheinlich annehmen, dafs diese Erscheinung den Lesern nicht unbekannt ist.“ Es sei hier „an die Ausstofsung des

[1] „Nemo dicat: aliud est peccatum, aliud iniquitas“ z. St.

[2] „Sage nicht: das Eigentum, Leben, den Ruf des Nächsten habe ich verletzt, aber Ehebruch habe ich nicht begangen, andere Götter habe ich nicht verehrt.“ S. 654.

[3] Er bemerkt, dafs man „ein weiteres Gebiet der blofsen ἁμαρτία ohne wesentliche Beziehung auf das göttliche Gesetz, also auch mit geringerer Schuld, und ein engeres mit dieser Beziehung unterschied“. S. 305. Falsch ist dabei allerdings, dafs man auch die erste Gruppe als ἁμαρτία anerkannte. Dagegen spricht energisch 5, 17: πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν.

[4] Der νόμος ist ihm der „ganze Komplex der ἐντολαὶ αὐτοῦ (2, 3; 3, 22; 5, 2 3)“. II 102.

[5] S. 146. Vgl. Rothe 99: Wir dürfen uns „nichts materialiter Antimoralisches erlauben, auch wenn etwas uns nicht als ausdrücklich durch das Gesetz verboten erscheint“. Man beachte, wie der exegetische Sinn wenigstens im allgemeinen die rechte Richtung weist.

[6] Die drei Briefe des Ap. Joh. 16.

Libertinismus zu denken", die bereits früher vollzogen worden sei. Allein das wird völlig ohne Grund behauptet. 2, 13 ff bezieht sich, wie wir gesehen, auf die Irrlehrer 3, 7. Übrigens ist sehr zu beachten, dafs der Begriff ἀνομία im ganzen Briefe nur hier auftritt. Das ist ein Zeichen, dafs er dem Apostel nur aufgedrängt war; sonst würde er ihn nicht bereits im nächsten Vers wieder fallen lassen und den ihm geläufigen der ἁμαρτία (resp. ἀδικία) weiter und bis zum Schlufs benutzen.

Weifs hat dagegen sehr recht, wenn er nach dem Vorgang anderer[1] geltend macht, 3, 4 könne für die Annahme antinomistischer Irrlehrer nichts weniger als eine Stütze sein. In 3, 4 stehe doch nicht, wie es bei dieser Voraussetzung lauten müfste, „die ἀνομία . . . sei Sünde, sondern die Sünde . . . sei ἀνομία"[2]. Holtzmann[3] sagt allerdings gegenüber ähnlichen Vorstellungen: „Wenn Neander und Huther eine Beziehung auf Antinomismus nur zugeben wollten, falls umgekehrt jede Gesetzesverletzung für Sünde erklärt wäre, so erfüllt die Stelle 5, 17 dieses ihr Begehren, indem der Briefsteller hier den Inhalt von 3, 4 wiederholend schreibt: πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν." Allein diese Bemerkung ist trotz ihrer liebenswürdigen Verbindlichkeit nicht von Belang. Denn einmal ist damit der Einwurf der Gegner Holtzmanns mit keinem Wort entkräftet, sodann fordert die Stelle 5, 17 gerade eine der Antinomistensuche recht ungünstige Erklärung.

Also nicht Antinomisten, sondern Nomisten! Allein in welchem Sinne letzteres? Aus der bisherigen Darlegung ist ersichtlich, dafs die Irrlehrer mit den Gläubigen einen νόμος gemein hatten. Dieser νόμος mufs eine fest fixierte Reihe von Geboten enthalten haben. Sonst hätten die Verführer nicht behaupten können, dafs sich die strittigen Forderungen des Apostels nicht darunter fänden. Dieser νόμος mufs ferner auch von Johannes anerkannt worden sein. Andernfalls wäre es unerklärlich, wie er sich bemühen sollte, die darin nicht ent-

[1] Z. B. Huther, Krit.-exeg. Handbuch 13; Braune 86; Luthardt 246.

[2] Die drei Briefe des Ap. Joh. 17 86. [3] J. f. p. Th. 1882, 329.

haltenen Forderungen auf die Höhe gleicher Verbindlichkeit zu erheben, wie sie die darin fixierten beanspruchen konnten. Eben daraus erhellt, dafs diesem νόμος eine grofse, unantastbare Autorität anhaftete. Kann nun noch ein Zweifel sein, dafs dieser von der christlichen Gemeinde, vom Apostel selbst als hohe Autorität anerkannte νόμος mit bestimmt fixierten Geboten nur in der Heiligen Schrift des Alten Testamentes zu suchen ist? An Schriften des Neuen Testamentes kann man ja doch nicht denken. So bleibt nur das Alte Testament. Jedoch können die Legal- und Zeremonialvorschriften desselben nicht gemeint sein. Es ist keine Spur von der Forderung der Beschneidung etc. zu entdecken. Der Apostel würde dann auch zweifellos die Verbindlichkeit dieses νόμος nicht so rückhaltlos anerkennen, wie er es mit 3, 4 tut. Es werden also moralische Forderungen gewesen sein. Und was hindert uns, anzunehmen, dafs es im wesentlichen gerade die „zehn Gebote" gewesen sind, wie sie Ex 20 fixiert sind. Es mufs doch einmal einen Zeitpunkt gegeben haben, in dem der ohnehin schon immer bevorzugte Dekalog sich völlig über die übrige Masse des Alten Testamentes emporhob und mit den neuen Forderungen des Christentums sich zu einem Gefüge verband. Wenn die jüdischen Elemente im Christentum gezwungen waren, die Wälle der Legalgesetze preiszugeben, werden sie damit sich völlig ergeben haben? werden sie sich nicht hinter die Mauern der moralischen Vorschriften und insbesondere in die Burg des Dekalogs zurückgezogen haben, um die unvergleichliche Prärogative ihres νόμος zu verteidigen? Ihre Stellung war ja da eine ungemein günstige. Diese Gebote galten ja jedem Christen als unbedingt verbindlich. Den geschlossenen heiligen Ring zu brechen und die neuen Stücke der Moral Christi einzufügen, war keine leichte Aufgabe. Sie mufste aber gelöst werden, wenn man nicht einen zweiten christlichen Gesetzeskodex neben den alttestamentlichen stellen wollte. Das verbot aber die allgemeine christliche Vorstellung von der einzigartigen Autorität des alttestamentlichen νόμος. Anderseits ist es aber recht erklärlich, dafs die Christen aus

dem Judentum sich kräftig widersetzten, den Ring sprengen zu lassen. Und um so erklärlicher, wenn nur Prophetenautorität, nicht die des vom Vater gesandten Eingebornen dafür konnte vorgewiesen werden, wie das die Leugner der Gottessohnschaft Jesu behaupteten. Das Drama vom Kampf des christlichen Gedankens mit dem jüdischen in seinem Schofs würde sich also in zwei Akten vollziehen. Mittelpunkt des ersten wäre das Legal- und Zeremonialgesetz, Knotenpunkt des zweiten der Dekalog. Der erste endet mit einer völligen Niederlage des jüdischen Elementes. Im zweiten wird das Zentrum des Feindes geworfen, aber er siegt auf den Flanken: die christlichen Forderungen werden als gleichautoritativ anerkannt; aber sie werden es nur durch Einfügung in den alten, heiligen Ring. Das will natürlich nur als Hypothese betrachtet sein, und wir legen vorläufig kein Gewicht darauf; jedoch wäre es nicht ohne Reiz und wohl auch nicht ohne Nutzen, nach diesem Gesichtspunkte die Dokumente zu durchforschen. Pastoralbriefe und die apostolischen Väter würden wohl dadurch besonders an Verständnis gewinnen. Das aber glauben wir mit Bestimmtheit aus unserem Briefe folgern zu dürfen, dafs die Irrlehrer die auf die Autorität Christi hin vom Apostel gestellten Forderungen mit der Begründung nicht anerkannten, sie seien nicht unter den moralischen Geboten des alttestamentlichen νόμος zu finden. Einen näheren Aufschlufs darüber zu geben, warum sie gerade am Liebesgebot sich stiefsen, sind wir nicht mehr in der Lage. Die Nächstenliebe, wie sie im Alten Testament begriffen wird, war keinesfalls das Streitobjekt. Hüben wie drüben war anerkannt, dafs man vor Annahme des Christentums nichts von dieser Forderung der Bruderliebe gewufst (2, 7; 3, 11); die Irrlehrer schrieben sie wohl sogar auf Rechnung des Apostels (2, 7). Einen Fingerzeig könnte die Ausbildung des charitativen Wesens in den johanneischen Gemeinden geben; aber auch darüber sind wir zu wenig informiert. Was die andern Forderungen anlangt, welche die Irrlehrer allenfalls zurückgewiesen haben, so wissen wir, dafs ihre Übertretungen keine

gravierenden Vergehen waren. Es kann sich auch dabei nicht um Verletzung der Gebote des νόμος, in erster Linie (oder allein) des Dekalogs, gehandelt haben, weil die Verführer die Verbindlichkeit desselben zugaben. Nur Andeutungen allgemeinerer Natur, wie 2, 6; 3, 3 5 7, bieten einige Berechtigung zu dem Schlufs, es hätten die Irrlehrer sich daran gestofsen, dafs das Beispiel Christi als Norm für das Leben des Einzelnen hingestellt wurde. Das war ihnen dann jedenfalls eine zu hohe Anforderung an ihre moralische Leistungsfähigkeit. Eine Tendenz zum Laxismus, deren Wurzel wohl in dem ἀγαπᾶν τὸν κόσμον, in einem gewissen Streben nach Weltläufigkeit, in der Furcht vor dem „scandalum crucis" zu suchen sein wird, sowie die altjüdische Einseitigkeit in der Verherrlichung des νόμος werden somit als die Grundzüge des Irrwesens nach seiner moralischen Seite zu erachten sein. Es ist nur bedauerlich, dafs es immerhin der Bibelgelehrten viel genug sind, die den Irrlehrern das Gepräge des Libertinismus gegeben haben. Meist sind es Männer von der Linken, die das vertreten; wir nennen (neben Holtzmann[1], den wir früher aufgeführt) Hilgenfeld[2], Weizsäcker[3], Pfleiderer[4]. Aber auch positive Exegeten, wie Sander[5], Mayer[6], auch Ebrard[7], Bisping[8] stellen die πλανῶντες als eigentliche Antinomisten dar. Henle richtet sein Augenmerk mehr

[1] Vgl. auch Neut. Theol. II 485.

[2] „Da gibt es nun einmal keinen besseren Kommentar, als wenn Klemens von Alexandrien (Strom. III 4 31) über libertinistische Gnostiker sagt: τοῖς ἀδίκοις καὶ ἀκρατέσι καὶ πλεονέκταις καὶ μοιχοῖς τὰ αὐτὰ πράσσοντες θεὸν ἐγνωκέναι μόνον λέγουσιν." S. 687. Hilgenfeld widerlegt sich selbst, da ja von einer Gattung solcher Leute im Briefe nichts verlautet. Man vergleiche nun erst, was Klemens dagegen sagt mit dem, was der Apostel vorbringt!

[3] S. 560.

[4] Er findet auch, dafs „die sittliche Kennzeichnung der Gnostiker . . . ganz übereinstimmt mit der Charakteristik der Gnostiker bei den alten Kirchenvätern". Aber wie wenig historisches Unterscheidungsvermögen Pfleiderer betätigt, zeigt schon der Umstand, dafs er als Belegstellen neben Klemens, Strom. III 4 31 (vgl. A. 2) auch Ignatius, Ad Smyrn. 6, 2 (Funk, PP. ap. I 280) stellt! Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien (1873) 367 f.

[5] S. 189. [6] S. 17. [7] S. 252. [8] S. 334.

auf die christologische Lehre. Diese Gelehrten wird man im obigen genügend widerlegt gefunden haben. Zudem haben sie sich um Gründe nicht zu viel bemüht. Nicht Antinomisten, sondern Nomisten haben wir in den Irrlehrern zu sehen: das ist die Antwort auf die oben gestellte Frage.

4. Das Verhältnis der moralischen Irrlehre zur christologischen.

Dieselben Irrlehrer haben nach unsern bisherigen Ausführungen zwei Irrlehren verbreitet, die christologische und die moralische. Welche von den zweien in den Augen des Apostels die für seine Gemeinden gefährlichere war, läfst sich schon unschwer erkennen, wenn wir von diesem Gesichtspunkte aus auf verschiedene nun feststehende Momente zurückblicken. Wir werden sehen, es war die moralische. Dafür spricht schon der Umstand, dafs der Apostel an den Anfang des eigentlichen Briefes als Hauptbotschaft, die er von Christus gehört, einen Satz stellt, der gerade so zur moralischen Vernichtung der Irrlehre von der laxen Moral geprägt wurde (1, 5). Es wird dies ferner erhärtet durch die Beobachtung, dafs das erste grofse Stück des Briefes 1, 5 bis 2, 17 in fortwährendem Gegensatz gerade zu dieser moralischen Irrlehre geschrieben ist. Was Johannes auf dem Herzen hatte, drängte er ebensowenig wie Paulus zurück. Ferner ist zu beachten, wie er die verschiedenen Wendungen, welche die Irrlehrer gebrauchten, wörtlich anführt (1, 6 8 10; 2, 4 6 9; 4, 20): doch ein Zeichen, dafs Johannes gerade davor besonders warnen will. Auch das ist beachtenswert, dafs die Vertreter der moralischen Irrlehre in ihrer ganzen Erbärmlichkeit (1, 6 8 10; 2, 4 9 11; 3, 6 8 15) hingestellt werden. Zwar hat er für die christologischen Irrlehrer auch manch scharfes Wort; aber man gewinnt leicht den Eindruck, dafs Johannes durchaus nicht so viel darauf verwendet, ihre Lehre zu charakterisieren und sie deshalb zu verurteilen, wie er es anläfslich der unchristlichen Sittenlehre tut. Der Apostel findet es auch am Platz, ausdrücklich und mit dem liebevoll

vorangesetzten τεκνία (παιδία) vor der sittlichen Gefahr zu warnen (3, 7). Das hält er gegenüber der andern Seite der Irrlehre nicht für geboten. Da wird die Lehre der Gegner eigentlich gar nicht erörtert; als ganz selbstverständlich erscheint, dafs jeder Gläubige weifs, dafs die Leugnung Jesu als des Christus Lüge sei (2, 22). Wie wir gesehen [1], dient ja auch 5, 5—13 durchaus nicht dazu, durch das dreifache Zeugnis den Glauben der Gemeinden an Jesus Christus zu bestärken. Und so erklärt sich's auch allein aus der gröfseren Gefährlichkeit der sittlich falschen Lehre, dafs der Apostel von der christologischen immer wieder auf sie zurückkommt; so schon bei oberflächlicher Betrachtung zu ersehen aus 2, 29; 4, 7; 4, 14—16; 5, 20.

Vielleicht wird beim Lesen dieser kurzen Ausführung manchem der Gedanke gekommen sein, dafs die Darlegung doch nicht so ganz mit dem Sachbefund in den Abschnitten 2, 18—28 und 4, 1—6 stimme. Weil nun auch gerade diese beiden Stücke ein rechtes Licht auf das Verhältnis der beiden Irrlehren werfen, wollen wir uns etwas eingehender damit befassen.

2, 21 erklärt der Apostel seinen Lesern: „Ich habe euch nicht geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wifst, sondern weil ihr sie wifst, und (auch wifst), dafs jede Lüge aus der Wahrheit nicht ist." Allgemein versteht man unter τὴν ἀλήθειαν „die christliche Wahrheit" [2]. Auch stimmt man meist überein, dafs der Gegenstand des ἔγραψα das über die Irrlehrer V. 18 19 Gesagte ist. Einige, wie Ebrard [3], beziehen das „Geschriebenhaben" zwar auf das Evangelium, Karl [4] sogar auf einen verloren gegangenen Brief; allein das ist willkürlich und bringt ein fremdes Element in den Zusammenhang. Sagt nun der Apostel: „Ich habe euch über die Irrlehrer nicht geschrieben, weil ihr die christliche Wahrheit nicht

[1] S. 70—77.

[2] Vgl. Lücke 288; Bisping 322; Braune 66; Rothe 82; Henle, Antichristen 119.

[3] S. 37. [4] S. 39.

kennt, sondern weil ihr sie kennt", so kommt wohl kein Mensch, wenn er seinem natürlichen Gefühl folgt, auf einen andern Sinn als auf den: „Ich habe euch über die Irrlehrer nicht geschrieben, als ob ihr ihre Lehre als Irrtum nicht selber erkennen könntet; als ob ihr die christliche Wahrheit so wenig wüfstet, dafs sich daran die Irrlehre nicht als schwarzer Schatten abheben würde." Das setzt aber voraus, dafs der Apostel ihnen vorher den Inhalt der Irrlehre geschrieben, und ferner, dafs er dieselbe als Lüge gekennzeichnet hat. Nun sehen wir in V. 18 19 zwar, dafs Johannes von Antichristen und ihrem Ursprung und ihrem Ausscheiden aus der christlichen Gemeinde redet, aber von dem, was sie lehren, entdecken wir kein Wort. Wie kann da dem Apostel, auch wenn er noch so fein empfindend wäre, der Gedanke kommen, die Gläubigen könnten aus seinen Worten etwa den Vorwurf heraushören, er traue ihnen nicht zu, die Irrlehre von der christlichen Wahrheit zu unterscheiden! Würde man, ohne das Vorhergehende zu kennen, zufällig diesen V. 2, 21 lesen, man würde im vorhergehenden eine deutliche Auseinanderlegung darüber erwarten, wie die Irrlehre der christlichen Wahrheit auf das schärfste widerspricht. Wie nun, wenn man auf die gewaltsamen Auspressungen von V. 18 19 verzichten könnte; wenn man wirklich im vorhergehenden fände, dafs der Apostel recht klar und beinahe mit ihren eigenen Worten eine Irrlehre gekennzeichnet, wenn er sie wiederholt als Lüge und im Widerspruch mit der christlichen Wahrheit stehend in den offensten Worten charakterisiert hätte? Würde man da beim Lesen dieses Verses auch noch jenes seltsame Unbehagen empfinden, das jeder, auch der kleinste Gewaltakt gegen den in unserem Innern pochenden Finger der Wahrheit erzeugt? Tatsächlich wissen wir nun, dafs Johannes von 1, 5 bis 2, 17 die moralische Irrlehre im Auge hat, sie darstellt, verurteilt. Recht bezeichnend ist, dafs sie gerade als Gegensatz zur christlichen Wahrheit (1, 6 8; 2, 4), als Lüge (1, 6; 2, 4, vgl. 1, 8 10) ausdrücklich hingestellt ist, und in unserem Vers bemerkt er eben, sie sollten als Grund des bisher Geschriebenen nicht

vermuten, er habe ihnen erst beibringen wollen, wie die Irrlehre der Gegensatz zur christlichen Wahrheit, Lüge (ψεῦδος) sei. Bei diesem Sachverhalt wird man schwerlich zögern, als Objekt des ἔγραψα das vorher über die moralische Irrlehre Gesagte zu verstehen und auf die aus V. 18 19 geholten Erklärungen zu verzichten, auch wenn sie besser wären, als sie tatsächlich sind. Die beste davon ist übrigens folgende, mehr oder minder klar von Düsterdieck[1], Mayer[2], Braune[3], Rothe[4], Holtzmann[5], Weifs[6] vertretene; wir geben sie mit den Worten des letzteren: „Diesem Wissen der Leser konnte es zu widersprechen scheinen, dafs er von den Antichristen zu reden begonnen und gezeigt hat, wie dieselben nie wahrhaft zu ihnen gehört haben, als ob sie nicht wüfsten, dafs ihre Lehre die widerchristliche Verkehrung der Wahrheit ist.“ Man denkt also so: Der Apostel sagt: die Antichristen sind nie aus uns gewesen. Daraus sollen die Gläubigen den Vorwurf heraushören können: ihr wifst die christliche Wahrheit nicht! Man fühlt es unmittelbar, auf diese Idee wäre keiner der Leser verfallen, wenn der Apostel nicht selbst darauf aufmerksam gemacht hätte. Und hat dieser so wenig psychologisches Verständnis für den doch nicht modernen Empfindlichkeitsgrad seiner Leser und so wenig praktische Klugheit, dafs er peinliche Mifsverständnisse schafft und aus dem Weg zu räumen sucht, die ohne seine Bemühungen gar nie entstanden wären? Übrigens ist auch der Tenor des V. 19 ein ganz anderer. Es klingt darin die ernsteste Besorgnis wider, das Ausscheiden der Irrlehrer, die doch früher dem Gemeindekreise angehört, möchte wirklich verwirrend auf die Gläubigen wirken[7]. Zur Erklärung dieser Erscheinung weifs der Apostel selber nichts anderes zu tun, als auf den weisen

[1] I 359. [2] S. 100. [3] S. 66. [4] S. 82.
[5] Hand-Komm. 222. [6] Die drei Briefe des Ap. Joh. 67.
[7] Vgl. Mayer: „Johannes belehrt und beruhigt die Christen über die allerdings auffallende Erscheinung.“ S. 95. Siehe auch Rothe: „Eine apostolische Belehrung, die ihnen sagte, wie sie dieselbe (diese Erscheinung) zu beurteilen hätten, mufste ihnen dabei hier sehr erwünscht kommen.“ S. 78.

Zweck, den Gott dabei verfolge, hinzuweisen. Das ist alles durchaus nicht in einem Tone gehalten, der irgendwie anzeigte, dafs der Apostel dabei der Überzeugung sei, die Gläubigen wüfsten das alles. Dann kann er aber nachher doch nicht sagen, er habe ihnen das über die Irrlehrer unter der Voraussetzung geschrieben, dafs sie das alles wüfsten. Zudem, wenn sie auch wissen, dafs die Lehre der Antichristen „die widerchristliche Verkehrung der Wahrheit ist", ist damit das Problem ja gar nicht gelöst. Dafs die jetzt offen zu Tage getretene Sondermeinung der Irrlehrer der christlichen Wahrheit widerspricht, wissen sie ja wohl. Aber diese Leute bekannten doch früher das gleiche wie sie (ἐξ ἡμων ἐξῆλθον). Wie sollen sie jetzt finden, dafs jene nie zu ihnen gehört? Das sagt ihnen die christliche Wahrheit nicht; das sagt und erklärt ihnen aber der Apostel. So kann man der oben vorgebrachten einfachen Erklärung wohl unbedenklich den Vorzug vor dieser geben.

Dafür spricht nun auch das Folgende. Πᾶν ψεῦδος, heifst es, ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Man hat leicht herausgefunden, dafs der Apostel bei diesem allgemeinen Wort an den konkreten Fall denkt: „Die Lüge der Irrlehrer ist nicht aus der christlichen Wahrheit." Das hat man vielfach in dem Sinne verstanden: Die Irrlehre steht in Widerspruch mit der christlichen Wahrheit[1]. Das wird aber schwerlich das Richtige sein. Denn abgesehen davon, dafs der Gedanke doch recht banal ist, wird man damit der Bedeutung des ἐκ in keiner Weise gerecht. Dieses weist doch auf ein Herstammen, Herkommen der Irrlehre. Der wirkliche Sinn des Satzes wird sich aus der folgenden Frage τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης κτλ., welche offenbar den allgemeinen Satz erklären will, von selbst ergeben. Was diese Frage betrifft, so hat man den auffallenden Artikel vor ψεύστης meistens erklärt: „Der Lügner κατ' ἐξοχήν"[2],

[1] Vgl. z. B. Henle: „Wer die volle christliche Wahrheit weifs, der fühlt den tiefen Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge." S. 119. Ähnlich auch Lücke 288; Haupt 110.

[2] Nach Huther bes. Bisping 323; Braune 66; Henle 120; Luthardt 239.

der „die konzentrierte Lüge“ vertritt[1], den „Inbegriff aller Lüge“ darstellt[2], „der eigentliche, der Grundlügner“[3]. Diese Ausdrücke verdeutlicht man gewöhnlich damit, dafs „alles ψεῦδος darin begriffen sei und darauf hinauskomme, jene Wahrheit zu leugnen“[4]. Allein, was meint man damit? Entweder, dafs die Leugnung, dafs Jesus der Christus ist, die einzige Lüge sei, die es überhaupt gibt, oder dafs mit dieser Leugnung die Leugnung jeder andern Wahrheit gegeben sei. Wenn ersteres, so ist das gewifs nicht richtig. Der Apostel weist im vierten Kapitel mit allem Eifer nach, dafs die Leugnung des Liebesgebotes eine notwendige Folge der Leugnung des Erlösercharakters Jesu sei[5]: er kennt also mindestens zwei Lügen. So bleibt nur die zweite Möglichkeit: mit der Leugnung der Messianität Jesu sei jede andere Lüge gegeben. Wie kommt aber der Apostel dazu, dies zu sagen, wenn er gar keinen Anlafs hatte, von einer weiteren Lüge zu reden? Wenn er sagt, wer in diesem wichtigsten Punkte lügt, lügt in jedem andern auch, mufs man doch wohl annehmen, dafs er eben solche vom Hauptpunkt abhängige Punkte im Auge hat. Weifs man nun, dafs der Apostel vorher und nachher mit einer recht gefährlichen zweiten Lüge — der moralischen Irrlehre — zu tun hat, wird man nicht im Zweifel sein, worauf er abzielt. Eine separate, allerdings auch nicht recht glückliche Meinung über den Artikel hat — nach Düsterdieck[6] besonders — Weifs. Danach liegt die Bedeutung des Artikels nicht darin, „dafs es keinen andern Lügner gebe, sondern dafs er keinen andern gemeint habe“. Abgesehen davon, dafs diese Konstatierung wenig in den Zusammenhang mit V. 21 pafst, erscheint sie überaus überflüssig. Denn dafs er keine andern Irrlehrer gemeint habe, das haben die Gläubigen beim ersten Wort des Apostels über die Antichristen schon gewufst. Ein besonderes voll gerütteltes Mafs

[1] Sander 159. [2] Lücke 289; Mayer 101.
[3] Rothe 82. [4] Lücke 289. [5] Vgl. gleich nachher.
[6] I 363. Kombinationen zwischen dieser und der obigen Auffassung bei Haupt 111 f; Luthardt 239.

von Schwachsinn aber müssen die Leser des Briefes besessen haben, wenn sie, die ausgeschiedenen Irrlehrer im Auge, mit gläsern verständnislosem Blick V. 19 lasen. Es ist nun auch einleuchtend, dafs im vorhergehenden allgemeinen Satz ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι = „aus der christlichen Wahrheit, d. h. der Grundwahrheit von der Messianität Jesu stammen" bedeuten mufs. Daraus stammt allerdings keine Lüge, und hätten die Irrlehrer diese elementare Wahrheit nicht geleugnet, sie wären auch nicht in das andere ψεῦδος von der falschen Moral geraten.

Im folgenden können wir auch nur eine Bestätigung der gegebenen Erklärung finden. Die Tendenz von V. 22ᵇ und 23 ist, wie schon angedeutet, die Verderber der Christenmoral als Christusleugner von aller Verbindung mit Gott losgelöst, im Verderben befindlich zu erweisen. Der mit dem vorgestellten ὑμεῖς scharf angezeigte Gegensatz wird also sein, die Bewahrer des Liebesgebotes als Christusgläubige im Besitze der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn und damit im Besitze des Lebens zu zeigen (V. 24 25). Das ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω wird also vorzüglich eine Aufforderung zur Bewahrung des Liebesgebotes sein wollen. Wenn dieses Herrenvermächtnis mit dem damit gegebenen Glauben an Christus in ihnen bleibt, bleiben sie auch im Vater und Sohn, wie die Verächter des Liebesgebotes, weil auch ohne Christusglauben, diese Verbindung nicht haben. Ein Anzeichen für die Richtigkeit dieser Erklärung ist die Bestimmung ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. Das erinnert doch lebhaft an die ἐντολὴ παλαιὰ ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς im selben Kapitel (V. 7), an die ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς im nächsten Kapitel (V. 11). Diese wiederkehrende Wendung, womit das Alter des Liebesgebotes betont wird, legt es recht nahe, auch hier das Herrengebot wiederzufinden, und das um so mehr, wenn unsere Annahme richtig, dafs die Irrlehrer den Vorwurf der Neuheit dagegen erhoben haben. Ein anderer Ausweg wird schwerlich bleiben, wenn wir auch 2, 27—29 ins Auge fassen. Die Gläubigen, heifst es da, sollen in ihm,

nämlich in Christus (vgl. V. 28) bleiben, wie das χρίσμα sie gelehrt. „Und nun, Kindlein, bleibet in ihm, damit wir, wenn er offenbar wird, Zuversicht haben (können) und nicht beschämt zurückweichen (müssen) von ihm weg bei seiner Ankunft. Wenn ihr wisset, dafs er gerecht ist, dann erkennet ihr, dafs jeder, der die Gerechtigkeit tut, aus ihm geboren ist.“ Das μένειν ἐν αὐτῷ ist also der Grund der Zuversicht und des Bestehens vor den Augen des Wiederkommenden. Was ist damit gemeint? Das Festhalten des Glaubens an ihn als den Messias, sonst nichts? Man beachte V. 29! Der enthält eine virtuelle Aufforderung zum ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην. Nur wer diese tut, ist aus Gott geboren, ein Kind Gottes, wie es durch Gottes Huld (ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ὁ πατήρ) die Gläubigen sind (3, 1 2). Und nur die Kinder Gottes werden bei seiner Ankunft ihn sehen, wie er ist, also nicht beschämt zurückweichen. Dazu heifst es aber sich heiligen oder die Gerechtigkeit tun (3, 3 7; 2, 29). Man darf nun 2, 28 nicht aus diesem Zusammenhang trennen und, wie es meist geschehen, mit V. 29 einen neuen Abschnitt beginnen. Der Gedanke von dem παρρησίαν ἔχειν und μὴ αἰσχυνθῆναι bei seiner Ankunft (2, 28) ist doch im folgenden nur weiter und mehr positiv ausgeführt (3, 2). Als Bedingung und Voraussetzung für die glückliche Folge der Parusie erscheint nun in 2, 29 und 3, 3 das Tun der Gerechtigkeit, die Selbstheiligung, in 2, 28 das μένειν ἐν αὐτῷ. Dafs mit letzterem eine andere Bedingung gemeint sei als im unmittelbar folgenden Vers, ist gewifs ausgeschlossen. Somit meint der Apostel mit seiner Aufforderung μένετε ἐν αὐτῷ: Kindlein, tuet die Gerechtigkeit! Nun ist es aber 2, 27 das χρίσμα, das die Gläubigen gerade über das μένειν ἐν αὐτῷ belehrt hat[1] und belehrt. Der Gegenstand dieser Belehrung ist aber nach 2, 28 29 das Tun der Gerechtigkeit. Zugegeben

[1] Die Vergangenheit ἐδίδαξεν kann nun auch zu ihrem Recht kommen. Der Apostel hat eben den Fall des Kampfes (Aorist) mit den Irrlehrern vor Augen, der allerdings nun eine historische Tatsache ist. In diesem Kampf hat sie eben das χρίσμα gelehrt, bei der Wahrheit zu bleiben.

ist nun, dafs der Inhalt der χρίσμα-Belehrung in Gegensatz steht zum Inhalt der im vorhergehenden (2, 18—26) behandelten Irrlehre. Daraus folgt, dafs das erste Absehen des Apostels in diesen Versen gerichtet ist gegen die Leugner des Liebesgebotes, gegen die, welche das Tun der Gerechtigkeit für überflüssig erklären (3, 7). Natürlich kann dann jetzt das, was sie von Anfang an gehört (2, 24), in erster Linie nur mehr das Liebesgebot, der christusähnliche Wandel sein.

Wir müssen zugeben, dafs wir mit unserer Erklärung dieses Abschnittes, soviel wir gesehen, ganz allein stehen. Doch hoffen wir, dafs dies kein Grund sein wird, dieser Auslegung mit ungünstigen Vorurteilen gegenüberzutreten. Dies um so weniger, als sich die Allgemeinheit der andern Erklärung, die in dem Stück allein die christologische Irrlehre findet, recht natürlich erklären läfst. Die ausdrücklich angeführte Leugnung, dafs Jesus der Christus, springt ja für uns Spätgeborne, beinahe zwei Jahrtausende von der Situation Entfernte so beherrschend in die Augen, dafs einem nicht leicht der Gedanke kommt, in dem Abschnitt noch nach einer andern Irrlehre zu fahnden. Das war aber für die in der Situation stehenden ersten Leser ganz anders. Da hatte jedes andere Wort gerade so viel und unter Umständen noch mehr Bedeutung und Verständnis wie dieses von der Messiasleugnung. Darum ist es die ebenso schwere wie notwendige Aufgabe für uns, uns in die Situation der Gemeinden hineinzudenken. Dann wird einen das christologische Wort nicht mehr verwirren. Wenn wir wissen, dafs der Apostel sich 1, 5 bis 2, 17 gegen eine moralische Irrlehre, die er noch dazu für recht gefährlich hält, wendet, dann werden wir es als selbstverständlich betrachten, dafs er sie ein paar Verse nachher bei dem Wort: Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; — nicht vergessen haben kann. Wir werden erkennen, dafs er die Lügenhaftigkeit der Vertreter der moralischen Irrlehre beleuchten und erhärten will durch ihre grofse, evidente Lüge der Messiasleugnung. Nebenbei be-

merkt ist dies ein weiterer, eklatanter Beweis für die Identität der christologischen und moralischen Irrlehrer.

Ein vollkommenes Gegenstück zu dem behandelten Abschnitt 2, 18—29, ist 4, 1—16. Beide beleuchten einander prächtig. Es ist beinahe selbstverständlich, dafs man, sobald man den einen gründlich verstanden hat, den andern in demselben Sinne auffafst. Wir wollen aber das Stück im vierten Kapitel ganz unabhängig von dem in Kapitel 2 behandeln.

Nach der gewöhnlichen Erklärung soll der Apostel in 4, 1—6 von der (oder einer) christologischen Irrlehre allein reden. Wir bezweifeln sehr, ob er das beim besten Willen fertig bringen konnte. Johannes fordert die Gläubigen auf, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind, weil viele falsche Propheten ausgegangen sind in die Welt. Sie sollen also prüfen, ob eine Lehre falsch ist oder wahr, mag vorgebracht werden, was will. Dafür gibt er einen allgemein gültigen Prüfstein an: Jeder Geist, der bekennt den im Fleisch gekommenen Jesus Christus, ist aus Gott; jeder, der ihn nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Denkt der Apostel dabei denn gar nicht daran, dafs Leute auftreten und sagen könnten: Man kann auch gerecht sein, ohne gerade die Gerechtigkeit, wie sie der Apostel fordert, zu tun? Kann man sich vorstellen, dafs eine plötzliche Geistesschwäche den Apostel befallen, dafs er hier an all das nicht mehr denkt, was er drei Kapitel hindurch gerade von solchen πλανῶντες geredet, vor deren gefährlicher Lehre er seine τεκνία so eindringlich gewarnt hat? Und seltsam, dafs die V. 1—6 völlig ausgelöschte Erinnerung an diese Irrlehrer V. 7 ff plötzlich mit aller Intensivität wieder da ist! Das geht also nicht! Der Apostel weifs, was er sagt. Sein Prüfstein mufs sich also auch auf die praktischen, moralischen Irrlehrer anwenden lassen. Wieso aber? Recht einfach. Wir haben ja gesehen, dafs die christologische und moralische Irrlehre von den gleichen Personen vertreten war. Kommt also so ein Irrgeist mit einer moralischen Lehre, die euch nicht ganz in der Ordnung scheint, so legt nur meinen Mafsstab an, forscht nur danach, ob er glaubt

und sich bekennt zu dem im Fleisch gekommenen Jesus Christus! Sagt er nicht herzhaft „ja“, wifst ihr, wie ihr daran seid, seine Moral taugt nichts! Dafs der Apostel seinen Prüfstein nicht zur Erkenntnis der wahren oder falschen Lehre über Christus angibt, ist recht natürlich. Er hat es doch — auch nach der gewöhnlichen Erklärung — 2, 22 für ganz selbstverständlich hingestellt, dafs jeder Gläubige den Leugner der Messianität Jesu sofort als einen Lügner erkenne. Wie soll er also hier den Gläubigen mit so viel Feierlichkeit sagen: Ihr könntet euch von den Geistern der Pseudopropheten vielleicht verführen lassen, könntet ihnen am Ende ohne Prüfung glauben, wenn sie etwa sagen: Jesus ist nicht der im Fleisch gekommene Christus. Dafs euch das nicht begegne, will ich euch ein Zeichen angeben usw. Es wäre doch ein starkes Mifstrauensvotum, einer Gemeinde, der er wegen ihres Glaubens an Jesus als den Christus, den Sohn Gottes, das ewige Leben zuspricht (5, 13), vorzuwerfen, dafs sie die Leugnung der christlichen Grundlehre nicht als falsche Lehre erkennen sollte, dafs sie in Gefahr stünde, dieselbe ohne Prüfung anzunehmen. Anderseits bedenke man, wie der Apostel gerade die moralische Irrlehre für so sehr gefährlich hält. Man denke, wie leicht die Versicherungen der Neuerer, Gott zu kennen, Christus zu kennen, den Vater zu haben, mit ihm in Gemeinschaft zu stehen, im Licht zu sein, aus Gott geboren zu sein, ihn mehr zu lieben als andere, daneben die Reinheit von gröberen Vergehen, das Festhalten und Betonen der sittlichen Gebote des Alten Testamentes, die verführerische Begründung ihrer Moral, manch verdächtigendes Wort wider den Apostel (2, 7) auch nach ihrer Ausscheidung, auch nach dem Siege manchem schwächeren oder weniger hell sehenden Christen gefährlich werden konnte. Und das um so mehr, wenn manche von den ausgeschiedenen Irrlehrern in andern Gemeinden als Lehrer auftraten, sich vielleicht da niederliefsen für ganz oder längere Zeit, und nun ihre immer bestechende Moral mit Salbung und als vom Geiste stammend vortrugen. Wir sind ja, wie 2 3 Jo klar genug zeigen, in der Periode ähnlicher

Missionierungsart, auf welche die Διδαχή so klare Lichter wirft. Natürlich, dafs die Darstellung und Begründung der Irrlehre je nach dem Mehr oder Minder an Geist und Gemüt, an Erziehung und Bildung, an Erfahrung und Gewandtheit verschieden war. Es mögen auch in der Lehre selbst einige Abweichungen sich gefunden haben. Im wesentlichen werden es aber Vertreter der einen grofsen, damals die asiatischen Gemeinden gefährdenden, von diesen einmal bereits mit Nachdruck zurückgewiesenen Irrlehre gewesen sein, die mit der Leugnung der Messianität Jesu eine auf die Alleingültigkeit der alttestamentlichen Moralgebote gegründete Ablehnung der spezifisch christlichen Forderungen in der Sittlichkeit verband. Nach 4, 2 3 zu schliefsen, werden sie die moralische Seite ihrer Irrlehre in den Vordergrund gestellt und mit der andern mehr zurückgehalten haben, offenbar deshalb, weil ein scharfer, offener Frontangriff auf das Christusdogma keine oder wenig Aussicht auf Erfolg bot. Das stimmt auch damit, dafs der Apostel die Kenntnis und die Überzeugung von dieser Grundlehre bei den Gläubigen als ganz selbstverständlich voraussetzt (2, 22). Er weist demnach 4, 2 die Leser an, gleich nach der christologischen Parole zu fragen, wenn ihnen eine Lehre über die christliche Moral nicht ganz geheuer erscheine.

Wundern möchte es einen, dafs die Exegeten nicht schon der einfache Gedanke auf die richtige Fährte geführt, dafs der Apostel doch wohl nicht ein Kennzeichen für wahre und falsche Lehre angeben wird, welches nichts sein dürfte als Bejahung oder Verneinung der entsprechenden Lehre. Viel natürlicher ist doch die Annahme, der Apostel gebe das Kennzeichen seinen Gläubigen deshalb, damit sie herausfinden, ob ein Lehrer überhaupt, in andern Lehrpunkten, glaubwürdig, aus Gott ist.

Unsere Auffassung wird allem Anschein nach noch dadurch gesichert, dafs der Zusammenhang zwischen Christusglauben und Christenleben in unmittelbarem Anschlufs an die Aufstellung des Kennzeichens begründet wird — V. 7—11.

Der Gedankengang ist ja der: Wer liebt, hat Gott erkannt, dafs er nämlich die Liebe ist, d. h. seinen Sohn aus Liebe zur Rettung der Welt gesandt hat. Wer diese Wahrheit erkannt hat, mufs ja (die Brüder) lieben. Wir haben hier somit den Erweis, dafs das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus notwendig in Verbindung steht mit der christlichen Moral, deren Kern das Liebesgebot ist. Dann wird es aber auch erlaubt sein, in 4, 2 die erste Lehre als Merkmal für das Vorhandensein der zweiten gegeben zu erachten.

Dazu kommt noch eines. V. 6 heifst es: Ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν. Im folgenden Vers kommt sofort die Aufforderung des Apostels: ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Da liegt es nahe, zu erklären: Wer Gott nicht kennt, der hört nicht auf uns, wenn wir zur Bruderliebe mahnen. Aber, Geliebte, lieben wir nur einander; denn einer, der nicht liebt, der kennt, wie gesagt, Gott nicht. Der Ausdruck ὁ γινώσκων τὸν θεόν kann nur auf die Erkenntnis Gottes als Liebe in der Liebestat gehen (V. 7—11). Somit ist der Gedanke von dem Sätzchen dieser: Wer Gott nicht erkennt, wie das trotz ihrer Widerrede bei den Leugnern der Sohnessendung zutrifft, der hört auf unsere Mahnungen, besonders zur Bruderliebe, nicht. Weil sie davon nichts wissen wollen, davon dispensieren, die Moral auf diese Weise erleichtern, darum finden die Irrgeister Anklang beim κόσμος, der wohl hier als Inbegriff der schlechten Elemente unter Christen, Juden und Heiden zu betrachten ist (4, 5). Die Gläubigen haben aber in der Kraft Gottes, weil sein Wort (2, 14), besonders das Wort von der Liebestat Gottes, von dem im Fleisch erschienenen Jesus Christus, in ihnen war, die Verführer zum unchristlichen Wandel, zum Weltwandel, überwunden (4, 4), wie der Apostel das ja früher bereits rühmend hervorgehoben (2, 7 8 13 14). Es fügt sich also alles gut in die gegebene Erklärung ein.

Wenn wir uns nun umschauen, was die Ausleger sagen, so finden wir recht bedeutende, die auf dem richtigen Weg sind. Freilich fehlen solche nicht, die nach dem Vorgang von

Älteren, wie Ökumenius[1], Calmet[2], die beiden Gedankenreihen 4, 1—6 und 4, 7—13 ohne Verbindung lassen. Darunter gehören Lücke[3], Rothe[4], Braune[5], Bisping[6]; wohl auch Mayer und Luthardt[7] sind darunter zu zählen, wiewohl in der Erklärung der genannten Autoren über 4, 7 ff manche Sätze vorkommen, die den Gedanken einer Verbindung der Partie mit 4, 1—6 ihnen hätten nahe legen können. Gegen diese Gruppe von Erklärern macht nun schon Düsterdieck[8] geltend: „Übersehen wird, dafs Johannes selbst einen organischen Zusammenhang von V. 7—21 einmal mit V. 1—6 dadurch markiert, dafs er V. 9—11 und V. 14 15 mitten in der Empfehlung der Liebe auf die Erscheinung Christi und den Glauben an ihn zurückgreift und unsere Liebe ausdrücklich auf die Gottesliebe in Christo gründet." Auch

[1] Ökumenius sieht auffallenderweise in 4, 1—6 ausgeführt, „welche man lieben müsse, nämlich τοὺς ὁμοιοτρόπους". 4, 7 ff läfst er den Apostel wieder zur Bruderliebe zurückkehren. Z. St.

[2] „4, 7 redit ad id, quod inceperat superiori capite V. 23." Z. St.

[3] Er findet 4, 1—6 den Glauben, 4, 7—21 die Liebe behandelt. S. 347.

[4] Ihm ist 4, 1—6 eine förmliche „Episode zur Zerstreuung eines Einwandes, der aus seiner letzten Bemerkung (3, 24) gemacht werden könnte." S. 130.

[5] Mit Unrecht wendet sich Braune gegen Calvins recht gute Erklärung: „Vera Dei cognitio amorem Dei necessario generat." S. 120.

[6] Nach Bisping beginnt 4, 7 ein bis zum Schlufs des Briefes reichender neuer Abschnitt. Wenn er die Verbindung von Kap. 4 mit Kap. 5 so erklärt: „Die Bedingung der Liebe ist aber der Glaube an Jesus Christus", so hätte er im Lichte dieser Worte nur auch nach rückwärts schauen dürfen, um die Verbindung beider Abschnitte in Kap. 4 zu sehen. Bei Huther, den Bisping sonst fleifsig benutzt, konnte er freilich auch das Rechte nicht finden. Nach diesem geht der Apostel, nachdem er „den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrtums charakterisiert hat, unmittelbar zur Ausführung der Kap. 3, 23 hervorgehobenen Momente des Glaubens und der Liebe über" (S. 191).

[7] Mayer läfst den Apostel in Kap. 4 zuerst vom Glauben, dann von der Liebe reden. Eine ausdrückliche Verbindung zwischen beiden haben wir bei ihm nicht hergestellt gefunden, wenn auch die Prämissen dazu vorliegen. Letzteres ist bei Luthardt noch mehr der Fall.

[8] II 286. Er macht sich auch das Wort Bengels zu eigen, welcher, recht gut für seine Voraussetzungen, bemerkt: „Ex ipsa doctrina, quam modo defendit, nunc adhortationem et amorem educit."

Haupt[1] und Ebrard[2] haben diese Verbindung erkannt; ebenso verkettet Holtzmann die beiden Abschnitte miteinander[3]. Weifs[4] betrachtet diese Anerkennung des inneren Zusammenhanges der zwei Stücke als eine Errungenschaft. Nach ihm ist der Inhalt von 4, 7—13, „dafs die durch den Geist vermittelte Gotteserkenntnis notwendig die gegenseitige Liebe wirkt".

Diese Ausleger erkennen also unumwunden an, dafs der Apostel aus dem 4, 2 angegebenen Bekenntnis, nämlich aus der Wahrheit von der Erlösersendung, als notwendige Folge unsere Bruderliebe herleitet. Daraus ist klar, dafs nach ihnen jenes Bekenntnis recht gut ein Kennzeichen für das Vorhandensein der rechten Lehre über die Liebe sein kann. Wenn es nun tatsächlich 4, 2 als Kennzeichen erscheint, warum soll es dann bei dem anerkannten Zusammenhang der beiden Stücke nicht auch wirklich Kennzeichen für die Bruderliebe sein? Dafs diese Erklärer nicht darauf gekommen, läfst sich nur dadurch erklären, dafs sie sich entweder um die Existenz einer praktischen Irrlehre, die gegen die Liebe gerichtet war, nicht viel sorgten oder bei Annahme einer solchen (mit dem Antinomismus) sie nicht als lebendige Macht fühlten, sondern nur ein Scheindasein in ihrem Kopfe fristen liefsen.

Diese Erörterung hat also zur Genüge, hoffen wir, gezeigt, dafs die bedrohlichste Seite der Irrlehre in des Apostels Augen weitaus die moralische war. Von dieser fürchtete er immer noch eine Erniedrigung des christlich-sittlichen Lebensniveaus und dann wohl auch den Abfall von Christus. Beide Punkte stehen ihm ja, auch das haben wir gesehen, in dem innigsten Zusammenhang. Weil die Irrlehrer die Liebestat der Sohnessendung leugnen, darum leugnen sie das Herrenvermächtnis

[1] S. 205.

[2] Ebrard hat sich gewifs um die Einsicht in den Zusammenhang der Briefteile Verdienste erworben und seine Darstellung ist gerade hier (S. 300 ff) recht beachtenswert.

[3] Wenn auch nicht ganz in der richtigen Weise.

[4] Die drei Briefe des Ap. Joh. 111.

der Bruderliebe, die Pflicht der Nachfolge Christi. So erklärt sich Johannes pragmatisch das Doppelgesicht der Irrlehre bei denselben Trägern desselben. Tatsächlich wird nun allerdings ein Zusammenhang beider falschen Lehren stattgehabt haben. Die Degradierung Jesu vom Sohne Gottes zu einem Propheten war wohl die Vorbedingung zur Degradierung seines unbedingt verpflichtenden Beispiels zu einem gewöhnlichen tugendhaften, vielleicht besonders tugendhaften Leben, das keinerlei Verbindlichkeit im Sinne des Apostels auferlegte.

5. Nach dem Kampfe.

Nach dem Kampfe gibt es allenthalben Verwundete und Tote. Tote findet der Blick des Apostels, der über das Schlachtfeld gleitet, unter den Seinen nicht. Die sind im Lager der Gegner. Aber Verwundete? Das wird sein. Zwar hatte das Gros seiner Truppen wacker gefochten und war heil aus dem Kampfe hervorgegangen[1]. Aber doch ist es von vornherein recht wahrscheinlich, dafs der eine oder andere nicht mit der nötigen Vorsicht und wohl auch nicht mit der nötigen Entschiedenheit sich hielt, so dafs er nicht ohne Schaden aus dem Streit kam. Es wäre wirklich ganz auffallend, wenn kein Glied des grofsen Gemeindekreises oder auch der Gemeinde, in welcher der Kampf zumeist tobte, wäre schwankend geworden, ohne gerade zu den Irrlehrern überzugehen, wenn nicht da und dort einer — ohne prinzipiell den Irrlehrern sich völlig anzuschliefsen — den schädlichen Einflufs der Irrlehre an sich erfahren hätte. Und das ist um so weniger anzunehmen, da ja die Irrlehre sehr bestechend und fein maskiert war. Die Andeutung von dem Sieg, der eine grofse moralische Stärke erforderte (2, 14) und einen mächtigen Beistand Gottes (4, 4; 2, 8), läfst auf einen schweren Kampf schliefsen, und dafs es dann doch manchen Kämpfer gab, der sich nicht so ganz stark erwiesen, läfst sich wohl auch denken. Es wird also in den johanneischen Gemeinden Leute gegeben haben, die der Schlauheit der Gegner und

[1] Vgl. S. 88.

ihrer eigenen Schwäche zum Opfer gefallen, die sich in einen intimeren Verkehr mit den Irrlehrern eingelassen, mehr oder weniger das leichtere, unchristliche Leben derselben mitmachten und so manches taten, was in den Augen der Gläubigen unbedingt als Sünde galt. Bei der sich zuspitzenden Krise mochten sie vielleicht unter dem Einflufs heller blickender und stärkerer Freunde, vielleicht auch aus einer noch guten konservativen Willensrichtung sich vor dem Äufsersten, vor dem Bruch mit der Gemeinde, dem sie die Dinge immer mehr zutreiben sahen, bewahrt haben. Aber nun waren sie inmitten der siegreichen Gemeinde, die ihr Bestes tat, um sie völlig auf den rechten Weg zurückzubringen. Noch war es nicht ganz gelungen; noch steckten die Ideen der Irrlehrer ihnen im Kopfe; vielleicht dafs diese es nicht unterliefsen, auch ihrerseits den Versuch zu machen, die Schwankenden zu sich herüberzuziehen. Zweifellos war eines der ersten Dinge, die man nach den bedeutungsvollen Ereignissen tat, die Benachrichtigung des Apostels über die ganze Situation in der Gemeinde oder im Gemeindeverbande: die Irrlehrer mit ihrem Anhang ausgeschieden — das Gros der Gläubigen fest — ein kleiner Teil durch die Irrlehrer mitgerissen, in Sünden gefallen, nicht ganz entschieden auf dem Weg der Umkehr. Daraufhin erfolgt unser Brief, ein Wort des Feldherrn nach der Schlacht. Natürlich, dafs der Apostel eine besondere Rücksicht auf die kleine Gruppe der Schwankenden nimmt. Es galt sie zu gewinnen, den Weg zur Umkehr recht einladend zu zeigen, vor der Desertion ins feindliche Lager mit allem Nachdruck zu warnen.

Treten wir mit diesen Gedanken einmal an 1 Jo 1, 6 bis 22 heran.

Wenn wir sagen, hebt der Apostel an, wir haben Gemeinschaft mit ihm, und in der Finsternis wandeln, wie es die Irrlehrer sagen und tun, so lügen wir, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn die schwankenden Geister bei der Gemeindeversammlung das vorlesen hörten, wie mufste das auf sie wirken? Dafs es für sie besonders galt, fühlten sie unmittel-

bar heraus, aber ebenso fühlten sie sich angezogen und angenehm berührt durch das Zartgefühl des Apostels, das ihn veranlafste, bei sich selbst ein solches Sagen und ein solches Tun als möglich zu setzen. Der Apostel fährt weiter: Wenn wir aber, anders als die Irrlehrer, im Lichte wandeln, wie er selbst im Lichte ist, dann haben wir Gemeinschaft miteinander, welche die ausgeschiedenen Irrlehrer nicht haben, und das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde. Wie mufste den mit den Irrlehrern in Sünde Gefallenen bei diesem letzten Satze zu Mute sein! Sie wufsten gut, dafs sie Sünden begangen, mochten sie sich noch so oft nach dem Rezept der Irrlehrer zu beruhigen suchen. Sie hören den Apostel jetzt reden, das Blut Jesu reinigt von aller Sünde — sie wissen es, das gilt ganz für sie; sie sollen sich durch das Blut des Sohnes Gottes von ihren unter dem Einflufs der Verführer begangenen Sünden reinigen lassen; die andern haben ja mutig gekämpft, haben sich nicht in die Bande der Sünde verstricken lassen; aber sie haben viel, viel gesündigt, und von aller Sünde sollen und können sie rein werden. Aber wie? Wenn sie wieder im Lichte wandeln, wenn sie sich mit ernstem Willen auf den Weg des Lichtwandels stellen, ihn mit entschiedenem Schritt zu begehen anfangen, dann werden sie rein von ihren Sünden. Konnten es nun die andern Gemeindeglieder anders verstehen in diesem ganz von den Irrlehrern handelnden Zusammenhang — die von diesen verführten Sünder vor Augen? Weiter sagt der Apostel: Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, wie es die Irrlehrer tun, dann führen wir uns selbst in die Irre und die Wahrheit ist nicht in uns. Die sündigen Glieder, die Verführten, konnten das nur als für sie gesprochen auffassen. Vorher hat ihnen der Apostel so milde den Weg der Versöhnung gezeigt, jetzt, so fühlen sie's, stellt er ihnen das Verderben in Aussicht, wenn sie sich verstocken, das milde Apostelwort zurückweisen, das Verführerwort, sie hätten mit ihren ἀδικίαι keine Sünden begangen, wieder aufnehmen wollten. In V. 9 und 10 können sie dann auch gar nichts anderes gesehen haben als eine erneute, noch eindringlichere,

gerade an sie sich richtende Mahnung zur Umkehr, verbunden mit der dazu anlockenden Verheifsung voller, ganzer Sündenvergebung, und die verschärfte Warnung vor der Verstockung durch die Irrlehrerrede: wir haben ja nicht gesündigt; was wir getan, ist nicht verboten, keine Sünde (vgl. 3, 4; 5, 17). Wenn nun der Apostel seine Absicht, in der er 1, 5—10 geschrieben, selber mit den Worten kund tut: Meine Kindlein, das schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt; das ist mein Hauptzweck; aber auch deshalb: wenn einer gesündigt hat, so haben wir einen Beistand beim Vater — dann haben alle ihn recht verstanden, wenn sie seine Worte als Warnung vor dem Sündenwesen der Irrlehrer auffafsten; dann haben aber auch die einzelnen (τίς) Verführten ganz gut begriffen, dafs er ihnen mit dem Vorhergehenden den Weg zur Umkehr zeigen[1] und sie dazu ermutigen wollte, wie er es noch mehr tut in 2, 2.

Man wird also diese Erklärung wenigstens für möglich halten dürfen. Aber sie wird die allein verständliche, wenn die andern Auslegungen der Stelle als verfehlt bezeichnet werden müssen. Das scheint uns aber der Fall zu sein.

Man nimmt jetzt allgemein an[2], dafs es sich 1, 8 bis 2, 1 um Sünden, die im Christenstande begangen wurden oder werden, handelt. Der Apostel, so erklärt man, fordert von allen Christen das Bekenntnis, dafs sie Sünden haben, dafs sie gesündigt haben. Und weil er ganz allgemein spricht, so sieht man sich genötigt, den Apostel sagen zu lassen: beim Christen kommen schier tagtäglich noch Sünden vor. Die alten

[1] Das ἐάν τις ἁμάρτῃ fassen wir also wirklich aoristisch: „wenn einer gesündigt hat". Grammatikalisch läfst sich ja nichts dagegen einwenden und der Rückweis des Apostels selbst auf 1, 5—10 (ταῦτα) empfiehlt es sehr, so zu übersetzen.

[2] Ältere Ausleger (s. bei Düsterdieck I 116) dachten vielfach an Sünden vor dem Christenstand. Unter den Neueren läfst noch Mayer den Apostel hier reden „von Sünden vor der Rechtfertigung" (S. 56). Wenn aber Karl hier von seinen „Gottbewohnten" jede Sünde fern hält (S. 16), so ist das freilich im wesentlichen auf Rechnung seiner vorgefafsten Meinung zu setzen; aber in etwa hat diese Meinung doch ein gewisses Fundament eben in der sonstigen lichten Darstellung des Christenstandes der Gläubigen.

und älteren Ausleger wie Augustin[1], Beda[2], später Calmet[3] haben sich mit einer Unterscheidung zwischen kleinen und grofsen Sünden beholfen. Nur von ersteren rede der Apostel 1, 8 10. Bei den Neueren mufs die Scheidung in „wesentlich“ und „unwesentlich“ helfen. Dem wesentlich, d. h. nach der Grundrichtung seines ganzen Wesens im Lichtelemente Wandelnden haftet doch noch einige Finsternis an, von der er sich immer mehr zu reinigen hat, wenn er sie auch nie ganz losbringt. So erklären mit verschiedenen Worten Lücke[4], Düsterdieck[5], Sander[6], Mayer[7], Ebrard[8], Braune[9], Haupt[10], Bisping[11], Rothe[12], Holtzmann[13], Luthardt[14]. Auch die Ansicht von Weifs[15] differiert nicht viel. Es ist seltsam, wie diese Auffassung eine so allgemeine hat werden können. Vielleicht liegt in unserer Zeit etwas, was ihr besonders günstig ist. Trotz der grofsen Anzahl ihrer Vertreter[16]

[1] „Non potest homo, quamdiu carnem portat nisi habere vel levia peccata.“ Z. St.

[2] Sagt von denen, die in minimis lapsum incurrerunt: „Nec tamen iusti esse desistunt, qui citius a reatu resurgunt.“ Z. St.

[3] Z. St.

[4] „Die Macht der Sünde ist gebrochen, aber im Verschwinden wirkt sie noch als Unterbrechung der Heiligung.“ S. 227.

[5] I 113 f.

[6] „In Finsternis wandeln heifst . . . von der Sünde beherrscht werden.“ S. 83.

[7] „Sündigen aus Grundsatz“ — „Sündigen aus Schwachheit“. S. 57. Natürlich zu 2, 1, da er ja 1, 7—10 vorchristliche Sünden sieht.

[8] „Während er nicht mehr in Sünde ist, ist doch noch Sünde in ihm.“ S. 109.

[9] Braune bedient sich desselben Oxymoron wie Ebrard. S. 28.

[10] S. 39.

[11] „Das bewufste Verweilen des Christen in der Sünde als in seinem Lebenselemente, nicht das Fehlen und Fallen aus Übereilung und Schwachheit.“ S. 296. Ähnlich drückte sich Huther aus. S. 55 61.

[12] Es mufs „die herrschende Richtung unseres Lebens dem Licht zugekehrt“ sein. S. 33. [13] Hand-Komm. 216 f.

[14] „Wandel . . . in der Sphäre der Finsternis.“ S. 230.

[15] Er setzt nur statt des Lebens und Webens im Element der Sünde das Leben in dem von der Offenbarung unerleuchteten Zustand. S. 36.

[16] Karl, der immerhin da, wo ihn das Augenband seiner vorgefafsten Meinung nicht blind macht, oft recht vernünftig urteilt, hat besonders

halten wir diese Auslegung für ganz unmöglich. Wir zeigen, warum.

In 1, 8 10 soll also der Apostel von jedem Gläubigen das Bekenntnis fordern, er begehe fortwährend, auch wenn er im Lichte wandle, noch Sünde. Nun ist es aber klar, dafs der Apostel im Brief die energische Forderung an die Gläubigen stellt, nicht zu sündigen. Und zwar verlangt der Apostel — mag man zwischen Sünde und Sünde unterscheiden, wie man will — kategorisch die Abwesenheit jeder Sünde vom Gläubigen. 2, 6 fordert er: „Wer sagt, er sei bleibend in ihm, ist verpflichtet (ὀφείλει), wie jener gewandelt ist, auch selbst zu wandeln." Da ist gewifs kein Raum mehr gelassen für eine Sünde irgend welcher geringeren Art, deren Meidung der Apostel nicht ebenso gebieterisch fordern würde. Noch ausdrücklicher wo möglich redet 3, 3—5. Wer die Vollendung der Kindschaft erleben will, „heiligt sich, wie jener heilig ist". Und in Christus ist doch kein Schatten von Sünde (3, 5). Er ist gekommen, um nicht blofs die schweren Sünden aus der Welt zu schaffen, sondern einfach alle, alles was μὴ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην ist (3, 7 8). Nun soll der Apostel mit solcher Feierlichkeit und Absolutheit die Forderung gänzlicher Sündelosigkeit erheben und dabei ebenso gebieterisch[1] von jedem Christen das Bekenntnis verlangen, er verstofse fortwährend, täglich gegen diese Forderung! Man lese nur die angeführten und viele andere Stellen, mit welchem Ernst, mit welcher Wahrhaftigkeit, mit welcher sittlichen Überzeugung sie geschrieben sind, und man kann den Eindruck gar nicht losbringen, dafs dieser Mann noch an die Möglichkeit eines sündelosen Lebens glaubt,

auf S. 15—21 seiner Joh. Studien verstreut manches Gute gegen die herrschende Erklärung vorgebracht. — Zu bemerken dürfen wir nicht unterlassen, dafs Zahn in seiner Commentatio de notione peccati, quam Iohannes in prima epistola docet (1872) am nächsten an unsere Auslegung herankommt. Vgl. S. 29. Überhaupt ist er einer der wenigen, welche die durchgehende Stellungnahme des Briefes gegen die Irrlehrer am meisten erkannt haben. Vgl. besonders Kap. I.

[1] Vgl. die scharfen Ausdrücke: ψευδόμεθα (1, 6), ἑαυτοὺς πλανῶμεν (1, 8), ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν (1, 10).

dafs er bei Gläubigen vorkommende Sünden nur als einzelne Ausnahmen betrachtet.

Aber wir glauben noch stärkere Beweise zu haben. 4, 18 ist von der τελεία ἀγάπη die Rede, die alle Furcht vor der Ankunft des Herrn (4, 17) hinauswirft; die solche Liebe haben, können sagen: καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν. καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ (4, 17). Fordert der Apostel auch von diesen das Bekenntnis täglicher Sünde, verbietet er auch diesen unter Androhung des Verderbens zu sagen: ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν (1, 8), ihnen, die sagen dürfen: καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν. καὶ ἡμεῖς ἐσμέν? Oder glaubt der Apostel in 4, 17 18 den Gläubigen nur ein unerreichbares Ideal vorgestellt zu haben? Man ist auch auf diesen kuriosen Ausweg verfallen. Aber wer offenen Sinnes die Verse liest, dem geht eine solche Hilfsaktion arg bedrängter Exegeten förmlich wider den Strich. Man macht aus dem in der Praxis und für das Leben wirkenden Seelsorger einen idealen Ethiker, der, einem gewissen Elan seiner Natur folgend, sich ein sittliches Übermenschentum zurechtgelegt, von dem er selbst weifs, dafs es ewig eine Chimäre bleiben wird.

Es verlohnt sich auch, einen Blick auf 5, 13—16 zu werfen. Hier spricht der Briefschreiber denselben Gläubigen, die er 1, 8 zum fortwährenden Bekenntnis ihrer Sünden, die sie immer noch begehen, ermahnt haben soll, feierlich das ewige Leben zu. Sind damit auch die gemeint, denen die Brüder das durch die ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον verloren gegangene Leben wieder verschaffen sollen? Schwerlich! Eben die, welche die ζωὴ αἰώνιος haben, sollen ja den sündigen Brüdern die ζωή wieder verschaffen. Erstere haben also die ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον nicht. Teilt nun der Apostel diesen die ζωή in der Voraussicht zu, dafs sie in den nächsten Tagen, vielleicht bis Ankunft des Briefes selber, zu denen gehören, die „die Sünde nicht zum Tode“ auf sich haben?

In 2, 12 schreibt der Apostel den Gläubigen im allgemeinen, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι. Welche Sünden? Alle bis auf die 1, 8 gemeinten? Allein, wenn sie die Sünden von 1, 8 hatten, die eben auch ἁμαρτίαι (1, 8 7 10) sind und

der Reinigung durch das Blut des Sohnes Gottes (1, 7) ebenfalls bedürfen, dann werden auch diese nachgelassen sein, wenn der Apostel schreibt: ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι! Auf der einen Seite versichert der Apostel die Gläubigen feierlichst, sie seien von aller Sünde frei; eine Seite vorher hat er ihnen ebenso nachdrücklich ans Herz gelegt, sie dürften ja nicht glauben und sagen, sie hätten keine Sünde. Was mufs doch der Apostel für ein verworrener Kopf gewesen sein!

Aber werfen wir einen forschenden Blick auf unsern Abschnitt selber. Welche Dissonanz wäre doch zwischen 2, 1 und 1, 8. Dort wird als die Regel hingestellt, dafs sie nicht sündigen; als Ausnahme, die gar nicht vorkommen soll, aber doch bei dem einen oder andern vorkommt (τίς!), erscheint, dafs einer gesündigt hat — oder nach der gewöhnlichen Erklärung, sündigt. Ganz anders in 1, 8. Da wird eigens eingeschärft, dafs jeder Sünde hat und kein Gläubiger sagen darf, er habe keine Sünde. Und das unmittelbar nebeneinander. Wie man da den Widerspruch zu vertuschen suchen mag, ist uns wirklich unerfindlich. Nicht erklärlich ist es uns auch, wie der Apostel das „Im-Licht-wandeln, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί", vereinbar finden soll mit vielen Sünden (ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας). Nach unserer Erklärung ist das ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν zwar auch Vorbedingung für die Reinigung von jeder Sünde, welche die Verführten begangen, aber naturgemäfs gewinnt das für sie den Sinn von einem kräftigen Beginn des Lichtwandels, wozu natürlich das Sündengeständnis zuallererst gehört[1]. Hätte der Apostel nur diese sündige Gruppe im ganzen Vers vor

[1] Wir stimmen also im Grundgedanken mehr denen bei, welche in den beiden Nachsätzen eine Folge des Lichtwandels ausgedrückt finden, wie Lücke (226), Düsterdieck (I 94), Haupt (37), Bisping (297), Rothe (33), Holtzmann (Hand-Komm. 216). Jedoch ist das natürlich nicht so zu verstehen, als ob der fertige Lichtwandel da sein müfste, damit das Haben der Gemeinschaft eintreten könnte. Sobald einer einmal entschieden den Lichtwandel ergriffen hat, ist die Folge da, die mit jedem weiteren Schritt gewifs in erhöhtem Mafse immer gegeben ist. So sieht man, wie wenig der Apostel Anlafs hatte, für den zweiten Nachsatz die Bedingung genauer zu präzisieren.

Augen gehabt, hätte er dies natürlich viel deutlicher zum Ausdruck gebracht; aber so gilt der erste Gedanke für alle, weshalb Johannes nicht von einem entschiedenen Anfang des Lichtwandels ausdrücklich reden kann. Weil sich aber der allgemeine Ausdruck ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν von selbst zu dem Sinne eines ernsten Wiederaufnehmens des Lichtwandels modifiziert, sobald der Apostel ausdrücklich auf die Umkehr der in die Sünde Gefallenen Bezug nimmt, kann er ihn recht gut stehen lassen. Schwerlich würde es einer von uns in einem Schreiben, wofür er nicht die gelehrte Kritik zu fürchten hätte, in ähnlichem Falle anders machen.

Wir hoffen, dafs es uns gelungen ist, den Widerspruch zwischen der gewöhnlichen Auslegung von 1, 6—10 mit der klar erweisbaren Anschauung des Apostels zum vollen Bewufstsein gebracht zu haben. Der oben vorgeführten, aus der Betrachtung der historischen Situation herausgewachsenen Erklärung ist dieser Widerspruch gewifs nicht zum Vorwurf zu machen. Der Apostel fordert von den Gläubigen im allgemeinen, nämlich von der treu und fest gebliebenen Hauptmasse derselben, durchaus nicht das fortwährende Bekenntnis alltäglich vorkommender Sünden, sondern nur von denen, die, verleitet durch die Verführer, wirklich Sünden begangen, verlangt er die ernste Umkehr, den resoluten Wiederbeginn des Lichtwandels, zuvörderst das reumütige Geständnis ihrer Sünden. Er stellt nicht die Forderung eines Wandelns im Lichte auf, wie Gott im Lichte ist, das er aber doch mit ungezählten Sünden vereinbar findet. Nun darf man auch 2, 1 den Apostel sagen lassen, was er sagt, dafs die Sünde bei den Gläubigen überhaupt nicht vorkommen soll, wenn sie aber, wie bei den Verführten, vorgekommen, dies eine Ausnahme sei. Man darf den Apostel nun ernst nehmen, wenn er den Lesern versichert, es seien und blieben ihnen alle Sünden nachgelassen, wenn er ihnen das ewige Leben zusichert und sie für die in die ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον gefallenen Brüder beten heifst[1].

[1] Zur Stütze für die abgewiesene Erklärung beruft man sich auf den vom Apostel 1, 9 selbst gemachten Unterschied zwischen ἀφιέναι

Die Richtigkeit obiger Auslegung des Abschnittes 1, 6 bis 2, 2 wird nun ganz auffallend bestätigt durch das Licht, das von ihr aus auf eine von alters her als eine der schwierigsten und dunkelsten betrachtete Stelle fällt, auf 3, 19—21. Es ist seltsam, dafs die Gedankenähnlichkeit zwischen den beiden Stücken den Auslegern so ganz entgangen ist. Freilich trägt das Mifsverstehen von 1, 6 ff viel Schuld daran. Dem ruhig beobachtenden Auge mufs aber die Ähnlichkeit ganz gewifs auffallen. Man beachte nur folgendes. 1, 7 heifst es: Wenn wir im Lichte wandeln — haben wir Gemeinschaft miteinander — und das Blut Jesu Christi reinigt uns von jeder Sünde. 3, 19 20: Daran, dafs wir Gott in der Tat und in Wahrheit lieben — erkennen wir, dafs wir aus der Wahrheit sind — und wir werden unsere Herzen zur Überzeugung bringen, dafs, wenn unser Herz uns anklagt, Gott doch gröfser ist als unser Herz und alles weifs. Zuerst wird überall die sittlich-christliche Betätigung mit einem Moment des Heilsstandes in Verbindung gesetzt, dann wird beiderseits etwas Besonderes angefügt. Das ist im ersten Falle die Beseitigung der Sünde, im zweiten die Beseitigung der Gewissensanklage über begangene Sünden. Da ist die Annahme doch recht naheliegend, der Apostel habe 3, 19 20 Leute im Auge, die in ähnlicher Seelenverfassung sind wie die in 1, 7. Allerdings nicht ganz in derselben. Denn in Kap. 1 weist der Apostel hin auf die Gewifsheit und die Gröfse der Erbarmung Gottes gegen den Sünder (1, 9; 2, 1 2), der sich, dadurch ermutigt, bekehren soll. In 3, 19 20 dagegen tröstet er mit Gottes Allwissenheit, der auch das Gute in uns sieht, be-

(Sünden nachlassen) und καθαρίζειν (heiligen). So Lücke (226), Düsterdieck (I 100 f), Ebrard (103), Haupt (37), Braune (25), wohl auch Holtzmann (Hand-Komm. 216). Allein das ist eine durch nichts bewiesene Scheidung. Weifs (Die drei Briefe des Ap. Joh. 35) und Luthardt (230) sind auch entschieden für uns. Andere, wie Sander (88), Bisping (300. Wenigstens machen die Worte Bispings diesen Eindruck), Rothe (33), finden sowohl die Bedeutuug der Sündenvergebung als auch die der Heiligung in dem Ausdruck. Dieses Bedenken wird also der befürworteten Erklärung schwerlich den Hals brechen.

sonders die tätige Gottesliebe (ἐν τούτῳ), Gemüter, denen das ängstliche Gewissen Vorwürfe über begangene Sünden macht. Diese haben sie aber bereut und sind bereits wieder auf dem Wege des Lichtwandels begriffen, sonst könnte der Apostel die Gewissensvorwürfe nicht als übertriebene Ängstlichkeit behandeln. Weist uns nun nicht die Analogie mit dem behandelten Abschnitt mit Bestimmtheit darauf hin, hier ebenfalls Leute zu sehen, die sich mit den Irrlehrern eingelassen hatten und dadurch in manche Sünde gefallen waren? Sie sind aber bereits einen Schritt weiter als die noch nicht ganz Entschiedenen in Kap. 1. Sie haben sich von den Irrlehrern völlig losgesagt; vielleicht dafs ihnen schon bei der durch den Zusammenstofs verursachten klareren Heraustreibung der Gegensätze die Augen aufgegangen. Sie hatten ihre Sünden reuevoll bekannt, hatten sich mit neu aufgeflammtem, durch die Reue gesteigerten Eifer auf den Weg des Lichtwandels gestellt. Aber der schwarze Flecken auf dem sonst immer rein bewahrten Kleide verschwand dadurch ihrem sittlich geschärften Auge nicht. Das Gewissen war auch jetzt noch nicht ruhig; immer und immer wieder erhob es die alte Anklage über diese traurigste Periode ihres Lebens. Darauf nun zielen die Worte des Apostels. Damit, so fühlt man, kommt Leben, aus der geschichtlichen Situation herausfliefsendes Leben in diese beiden Verse, für die bei den üblichen Erklärungen zu dem andern Stock von Schwierigkeiten noch die gröfste kommt, nämlich die Unmöglichkeit, auf die Frage: Warum bringt denn der Apostel diese so ganz eigenartigen Verse? — etwas Einleuchtendes zu antworten. Welch fein-psychologisches Bild pastoralen apostolischen Wirkens tritt dagegen aus diesen Versen hervor, wenn wir sie historisch betrachten! Und wie selbstverständlich erscheint alles! Hier ist ebenso klar, was der Apostel für Sünden meint, wie einleuchtend, dafs er sie nicht aufführt. Die Leser wufsten sofort, dafs dies Trostwort diejenigen angehe, die, verführt von der Irrlehre, gesündigt hatten, aber nun entschieden den rechten Weg gingen. Wohl hatten sie selbst die geängstigten Gemüter in

ihren Zweifeln des öfteren zu beruhigen versucht. Sie werden ja auch dem Apostel ihren Zustand geschildert und ihn wohl gebeten haben, ihnen ein Wort der Beruhigung zu widmen. Klar ist nun auch, warum der Apostel den doppelten Fall einführt, nämlich den, dafs unser Herz uns anklagt, und den, dafs es uns nicht anklagt. Ein Teil nur hatte ja durch zeitweiligen Anschlufs an die Irrlehrer sich diese peinliche Seelenstimmung geschaffen; der weitaus gröfsere Teil hatte sich im Kampfe völlig unversehrt erhalten, sie klagt also ihr Gewissen nicht an; sie können — auch das ist nun verständlich — unmittelbar das freudige Vertrauen, die παρρησία, haben, während die früher sündigen Brüder erst noch an der Beruhigung ihres Herzens zu arbeiten haben, bevor sie zur Parrhesie gelangen.

Mit der vorgelegten Erklärung ist auch über die grammatikalische Fassung der einzelnen Ausdrücke schon die Entscheidung gefällt. Das ἐν τούτῳ V. 19 kann sich nur auf das vorhergehende ἀγαπῶμεν . . . ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ beziehen. Die Voraussetzung für das καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν κτλ. ist wie für das ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι eben diese Liebe[1], nur dafs die Abhängigkeit nicht formell zum Ausdruck gebracht ist. Das zweite ὅτι in V. 20 ist epanaleptisch. Der Versuch, die Konstruktion durch Ersatz des ersten ὅτι durch ὅ. τι ἐάν ins Geleise zu bringen, wie er noch von Haupt[2] und Karl[3] befürwortet wird, mufs als gewifs verunglückt bezeichnet werden. Weifs[4] wendet sich mit Eifer gegen die, welche ὅτι kausal fassen. Wir glauben, das verlohnt sich nicht. Ob man mit „stillen, weil" oder „überreden, dafs" operiere, kommt schliefslich auf dasselbe hinaus. Das Überreden, dafs Gott gröfser ist und alles weifs, gegenüber der Anklage des Gewissens, soll ja doch eine beruhigende Wirkung haben; es ist also ein beruhigendes, stillendes Überreden.

Natürlich ist mit unserer Auffassung der Stelle diejenige ganz unverträglich, wonach hier des Apostels Absicht nicht

[1] Vgl. Weifs, Die drei Briefe des Ap. Joh. 103.
[2] S. 194. [3] S. 53. [4] A. a. O. 104 f.

Eingiefsung des Trostes ins unruhige Herz ist, sondern Einflöfsung von Furcht vor dem alle Makel aufdeckenden Auge Gottes. Allein dieser Ton von Furchteinflöfsung hört sich an wie ein Mifston in der sonstigen ruhigen, mildtröstlichen Harmonie des Briefes. Damit erreicht der Apostel gewifs nicht das, was er will (1, 4), die Fülle der Freude seiner Leser[1]. Johannes geht doch gerade darauf aus, den Lesern die Sündenvergebung, das Sein in Gott, die Kindschaft zuzusichern, er will sie hinführen zur Parrhesie, zur vollkommenen Liebe, wie es dem Apostel nach der Gefährdung all dieser Güter recht am Herzen liegen mufste. Bezieht man aufserdem das ἐν τούτῳ auf das ἀγαπᾶν (V. 18) und läfst es auch zu πείσομεν gehören, wie das das Natürlichste ist, so ist es um jene Erklärung völlig geschehen. Wir haben ja dann die Liebe und mit dem Dasein der Liebe ist der Besitz des Lebens (3, 24), des Lichtes (2, 10), der Kindschaft (4, 7) dem Apostel gegeben: da wird er nicht das Auge Gottes vorführen, wie es in unserem Herzen alles nach verborgenen Sündenmakeln durchforscht. Es sind auch die Vertreter dieser strengen Erklärungsart, wenn sie auch früher recht zahlreich waren[2], heute gar dünn gesät. Am kräftigsten wehrt sich noch dafür Ebrard[3], der allerdings das ἐν τούτῳ — ganz gewaltsamerweise — von jeder Beziehung auf V. 18 loslöst.

Eine gewisse Probe für die Richtigkeit der gegebenen Deutung wird ferner darin liegen, dafs sie den Schlüssel zum Verständnis einer andern Stelle bietet, nämlich zu 4, 17 18. Da ist von einer doppelten ἀγάπη die Rede. In der einen noch nicht vollendeten ist noch die Furcht, die andere hat die Furcht hinausgeworfen. Kein Zweifel, dafs der Apostel beide Formen der ἀγάπη in Gemeindegliedern verkörpert ge-

[1] Noch die seine — wenn man ἡμῶν lesen wollte; doch weist der ganze Inhalt und Charakter des Briefes, wie man aus den behandelten Stellen schon ersehen kann, entschiedener auf ὑμῶν.

[2] Siehe bei Düsterdieck II 207.

[3] Düsterdieck erklärte die Beziehung des ἐν τούτῳ auf das Vorhergehende für allgemein anerkannt. II, 202.

funden und nun die zweite Form zur ersten hindurchläutern will. Halten wir nun die eben behandelten Verse dagegen! Sie führen ebenfalls zwei Gruppen von Gläubigen vor, die in verschiedener religiös-sittlicher Seelenverfassung sind. Die einen klagt noch das Herz an, die andern nicht. Letztere haben die Parrhesie, erstere noch nicht. Damit liegt es aber völlig auf der Hand, dafs beide Gruppen hier und dort einfach zu identifizieren sind. Die ἀγάπη, die den φόβος noch nicht hinausgeworfen hat, ist natürlich in keinen andern Leuten als in denen, die Gott allerdings nun wahrhaft lieben, aber sich noch von der Anklage des Gewissens ängstigen lassen, also Furcht haben — und vor was anderem als vor dem Gericht, wovor eben auch die in 4, 18 (vgl. V. 17) sich fürchten? Und diejenigen, welche das Herz nicht mehr anklagt, die unmittelbar die παρρησία haben, sind doch offensichtlich die Inhaber der ἀγάπη ohne den φόβος, die eben auch Parrhesie haben, weil sie, wie jener ist, sind in dieser Welt (4, 17). So sehen wir deutlich, dafs der Apostel auch hier auf jene Gruppe von Leuten Bezug nimmt, die sich zum unchristlichen Gebaren der Irrlehrer hatten verleiten lassen und nun nach ihrer Umkehr von der Furcht geplagt werden, es möchte ihnen im Gerichte eben wegen dieses Falles nicht gut ergehen.

Auf die Ausleger hier näher einzugehen, besteht keine Veranlassung. Wir müfsten nur konstatieren, dafs wir bei den meisten viel Schönes und Erbauliches über φόβος und ἀγάπη gefunden, aber bei keinem eine, wie uns scheint, nur halbwegs genügende Erklärung dafür, wie denn der Apostel zu diesen Bemerkungen kommt, die doch etwas so Eigenartiges, so ganz Spezielles haben.

Wir sind am Ende. Zeichnen wir noch zur Rekapitulation des Ganzen die Geschichte der Irrlehrer mit ein paar Strichen. Es waren vorwiegend Judenchristen, wohl gut situiert, erfüllt von dem Streben, etwas zu gelten bei ihren christlichen Mitbrüdern, ihren jüdischen Stammesgenossen und wohl auch bei den angeseheneren Heiden in ihrer Gemeinde. Ein verachtetes Christentum konnten sie nicht ertragen. Ein starker Trieb nach

Weltläufigkeit steckte in ihnen. Das war ein günstiger Boden für die Saat ihrer jüdischen Stammesverwandten, durch die seit dem Falle Jerusalems ein neuer Zug des Hasses gegen das Christentum ging. Ihre Sarkasmen über den gekreuzigten, im Blut gekommenen Messias wirkten um so mehr, als das altjüdische Herrlichkeitsbild des Königs Israels in denen, für die Ehre, Anerkennung, Huldigung der Welt ein Ideal war, noch lange nicht erloschen war. Der Glaube wankte, brach; doch hielten sie noch fest an Jesus als einem grofsen Propheten. Sie hatten kein Interesse, diesen Gegensatz zum Gemeinglauben besonders arg herauszutreiben. Deswegen kam es vorerst zu keiner Katastrophe. Aber ein anderes trat ein. Damit, dafs der königliche Mantel der Messianität und Gottessohnschaft von den Schultern Jesu fiel, sank auch die gebieterische Hand herunter, die sie bisher — die innerlich Widerstrebenden — an die spezifisch christlichen Sittenideale gebunden. Dafür hoben sie, dem Drang des jüdischen Blutes folgend und wohl auch zur Beruhigung ihres Gewissens, die Autorität des alttestamentlichen sittlichen νόμος auf ein um so höheres Piedestal. Man darf aber nicht denken, dafs sie sofort die prinzipiellen Konsequenzen vollkommen bewufst zogen. Nein, ganz unwillkürlich, namentlich auch bei der nunmehrigen Einflufslosigkeit des Apostels auf sie, sank ihr Leben, dem natürlichen Trieb folgend, immer mehr auf das Niveau einer starken Verweltlichung herab, ohne dafs sie damit die Überzeugung aufgaben, zu den Frommen zu gehören. Es mochte nun gerade dies ihr Leben sein, das im Verlaufe der Zeit zur Schaffung des prinzipiellen Gegensatzes und dann in raschem Verfolg zur Krise führte. Die Gläubigen werden sich immer mehr des Gegensatzes ihres sittlichen Strebens zu dem Wandel der Irrlehrer bewufst geworden sein. Man machte den irrenden Brüdern Vorstellungen über ihr Leben. Vielleicht anfangs ausweichende Antworten. Erneute Vorwürfe. Schroffe Abweisung: Was tun wir Unrechtes? Halten wir nicht die Gebote unseres Gesetzes? Kennen wir nicht unsern Gott länger und besser als ihr aus dem Heidentum?

Lieben wir ihn nicht mehr als ihr? — Aber was seid ihr so schroff und hart gegen die Brüder? Warum tut ihr, als ob sie euch nichts angingen? Warum wendet ihr euer Geld, statt den armen Brüdern zu helfen, zu Prunk und Festmählern auf, um in den Augen der Welt, der hohen Herren zu glänzen? Ist es nicht nach unserem πρεσβύτερος ein Gebot Gottes, das der Herr verkündet, dafs wir Christen alle zusammenhalten und eins seien, dafs der Reichere sein Vermögen mit dem Armen teile? — Ein Liebesgebot? Dies? Nein! Steht das in unserem Gesetz? Weist es uns vor! Ihr könnt nicht! Was das Gesetz gebietet, halten wir zuallererst; aber die Überspanntheiten, die der Apostel aufgebracht — nein! — So oder ähnlich mögen die prinzipiellen Gegensätze klar geworden sein. Einige liefsen sich bestechen, hielten zu den Verführern. Der ganz überwiegende Teil aber nahm Stellung gegen sie. Namentlich waren es die jungen Männer, die mit Energie wohl durch offenes Bekämpfen der Irrlehrer, durch Agitation in der Gemeinde gegen sie, durch Einwirkung auf die Gemeindevorstände den offiziellen Ausschlufs der Irrlehrer erwirkten. Die mitgerissenen Elemente standen teilweise noch in der Gemeinde unentschieden. Andere waren schon früher wieder auf die rechte Bahn zurückgekommen. Das wäre also die Geschichte der Irrlehrer bis zum Eintreffen des apostolischen Schreibens, das mit seiner Kraft und Ruhe, seiner Tröstung und Mahnung der schwierigen Situation der Gemeinden verständnis- und taktvoll gerecht wird. Über die weitere Gestaltung der Irrlehre in den asiatischen Gemeinden geben die Ignatianischen Briefe interessante Aufschlüsse.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** beginnt soeben zu erscheinen und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN"

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. JOH. GÖTTSBERGER UND **Dr. JOS. SICKENBERGER.**

Jährlich 4 Hefte im Umfange von je etwa 6 Bogen gr. 8°. Abonnementspreis pro Jahrgang *M* 12.—. Einzelne Hefte *M* 3.—

Inhalt des ersten Heftes: Zur Einführung. — Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jahrhundert. Von Prof. Paul Schanz. — Die Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie. (I.) Von Prof. Dr. Nikel. — Salomons Tempelweihe. Von Fr. v. Hummelauer S. J. — Ekklesiastes und Ekklesiastikus (I.) Von Prof. Dr. Norbert Peters. — Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu. (I.) Von Prof. Johannes Belser. — Erklärung von 2 Kor 10, 1—6. Von Prof. Valentin Weber. — Besprechungen. — Bibliographische Notizen. — Mitteilungen und Nachrichten.

Ferner erscheinen in unserem Verlage:

Stimmen aus Maria-Laach. **Katholische Blätter.** Alle fünf Wochen erscheint ein Heft (8°). Fünf Hefte bilden einen Band, zehn Hefte einen Jahrgang. Der Preis beträgt für den Band (5 Hefte) *M* 5.40, für den Jahrgang (10 Hefte) *M* 10.80. Durch die Post und den Buchhandel zu beziehen.

Diese seit langem bewährte katholische Revue ist bestimmt, dem gebildeten Christen für die wichtigeren Probleme und Erscheinungen auf allen Gebieten des Lebens und Wissens zum Fingerzeig zu dienen.

Sie wird herausgegeben von Mitgliedern der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu. Die einzelnen Wissenszweige werden durch anerkannte Männer von Fach vertreten.

Literarische Rundschau für das katholische Deutschland. Herausgegeben von Dr. **G. Hoberg,** Professor an der Universität Freiburg i. Br. — Monatlich eine Nummer, zwei Quartbogen stark. — Preis des Jahrgangs *M* 9.—. Durch die Post und den Buchhandel zu beziehen.

Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Dr. **Anton de Waal,** für Archäologie, und Dr. **Stephan Ehses,** für Kirchengeschichte. Lex.-8°

Jährlich 4 Hefte, jedes ca 125 Seiten stark, mit Textbildern und aparten Bildern, letztere meist in Heliotypie. Preis pro Jahrgang *M* 16.—. Die Jahrgänge I—III sind nur mehr zu dem erhöhten Preise von à *M* 20.— zu haben. (Nur durch den Buchhandel zu beziehen.)

220.08
B 478
39806
WURM, ALOIS
AUTHOR
Irrelehrer im Ersten Johannesbrief
TITLE
BS 8:1

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - COSA

39806